

95899

B220.5
J



200102290

易老子与王弼注辨义

苏东天 著

文化艺术出版社

序 一

民族古代哲学，代表了民族文化的最高水平，其深奥难解，为世界文化所罕见，尤其是周易、道学和玄学，更是玄虚。苏东天则不畏艰难，从研究民族古代史发展规律和特点入手，从《周易》、《道德经》、《论语》、《庄子》、《孟子》、《荀子》、《韩非子》、《淮南子》、《春秋繁露》到玄学、理学，几乎把古代重要的哲学文献，都啃了一下，这是一项十分艰辛的研究工作。正如他说：“写《诗经辨义》一书已够难的了，而这本小书则更劳神啊。但是不解决这些难点，我国古代哲学发展史就不通畅。”我觉得本书所论的确有其独到的地方，他以原著为基础，以辨义的方式，弄清易、老、玄各自的本义；然后将其放到古代哲学史中来考察，揭示其特质和互相间的关系。尤其是对王弼“玄学”的新见解，令人瞩目。向被认为是唯心主义本体论的王弼玄学，一下被变了面目，这自然会令人吃惊。但读了本书，便会使你明白，王弼“玄学”，并无什么玄虚难懂之处。以前所以感到难以理解，乃是研究方向上的失误，以为王弼注《周易》、《老子》和《论语》，乃是在诠释原著的微言大义；而实则是为借古开今，旨在从古文献经典中找出民族哲学认识论与方法论思想，以创立他的认识论和方法论哲学。所以，王弼玄学，乃是民族古代本体论哲学的认识论和方法论。苏东天认为这是我国古代哲学史上继《周易》和老子、孔子思想之后的第三个里程碑。王弼玄学的本

质一旦被揭开，读起来也便明白易懂了。苏东天的学术成果，对我国古代哲学史，尤其是对玄学的研究，是会有启发意义的。

苏东天在民族古代历史、哲学、文学和艺术等领域的研究中取得了不少独到的新成果，已引起了学术界的关注；而且他还是一位书画家。他的多才多艺，与他淡泊名利，专心学术与艺术的秉性是分不开的。他来深圳特区已十余年，在这个追名逐利风气甚盛的环境中，他则安之若素，甘于清贫，专心致志，默默耕耘。应该说，这种精神才是他今天辉煌成就取得的主要原因，而这种精神，在今天，尤其在深圳，更显得其可贵。

应命作序，三言两语难以概全。本书学术成果究竟如何，还有待于学术界的同行们共同来研讨。

蔡德麟

一九九五年四月三日

序 二

中国的传统哲学源远流长，博大精深，研究起来具有相当的难度，尤其是老子的“道学”和王弼的“玄学”，更是众说纷纭，莫衷一是。然而，它们在中国哲学史上又占据着极其重要的地位，中国古代几乎所有的哲学派别或多或少都与“道”、“玄”相关，所以，它向来是专家学者研究的热点。今天的学者，在总结吸收前人研究成果的基础上，又向前推进了一步，在更广的学术领域中和更高的学术层次上展开了探索。无疑，苏东天先生的这部《易老子与王弼注辨义》，正属于这一探索的成果之一。

苏东天先生认为，王弼的“玄学”集中体现在《周易注》、《老子注》和《论语释疑》三部著作中。所以，必须先弄清《周易》、《老子》和《论语》的基本思想，联系地进行考察，才能理解“玄学”的来龙去脉。他认为，《老子注》是王弼哲学之根本，《老子指略》是他哲学的总纲，而老子的“道学”乃是继承了《周易》的“天道观”发展而来，因此，也必须将《周易》和《老子》联系起来进行考察。王弼的哲学，虽然是借注三部古文献阐发开来的，但是，到王弼时代，中国哲学已经有了由先秦经两汉到魏晋的漫长历史，所以，先秦两汉的哲学对王弼哲学观的形成起到了奠基作用。

本书以老子“道学”与王弼“玄学”为重心，阐述了中国古代哲学发展的基本特质。在阐发这些古文献的微言大意时，作者从研

究古代社会发展规律和特点入手，把它们与不同时代的历史要求相联系，历史地来进行考察分析。这样，便勾勒出完整而清晰的中国古代哲学发展史的基本脉络。

作者还追本溯源，认为华夏民族是一个以血缘结构为根本、以农业经济为基础的民族。这一特征决定了民族文化的总体特征。“人道观”是由民族血缘结构特征发展而来的，“天道观”则是由与农业密切相关的天文历法观念发展起来的。所以，崇拜祖宗，讲究孝悌的伦理观便成了“人道观”的基础，阴阳五行之说则成了“天道观”的基础。从原始公社制到奴隶制时代，是巫术文化盛行的时代，因而“天命观”是上古“人道观”和“天道观”的主导。《周易》集中反映了这些思想，是上古巫术文化时代哲学文献的代表。老子的“道学”与孔子的“儒学”，是在剥除了奴隶制时代巫术文化的外衣，继承了《周易》中的理性思想精神而建构发展起来的，标志着中国古代哲学开始进入以理性精神为主导的历史时代，奠定了尔后两千多年哲学发展的基础，开创了战国诸子百家争鸣的局面。老子的“天道观”是可取的，而“人道观”则不可取，所以他的“道学”构不成完善的体系。正如王弼所言，老子谈“无”，则囿于“有”，不能“以无为本”。孔子的“以人弘道，非道弘人”的“人道观”是可取的，他谈“有”是“以无为本”。他的“儒学”是积极的人道哲学。庄子思想是把老子的“无为而无不为”的天道理论极端化，而走向“蔽于天而不知人”的消极虚无主义。孟子是把孔子“仁”的人道理论极端化，而滑向“人皆可为尧舜”的准宗教化的“性善论”。荀子合老、孔等人的思想，而建构的“王霸之道”，奠定了封建统治思想的基础；韩非则把他的“霸道”极端化，衍出“性恶论”。至西汉董仲舒，合易、老、孔、荀等诸人思想，以“天不变，道亦不变”的“天命论”为主导，以阴阳五行观为基础的“天人感应”天道理论和“三纲五常”为根本的人

道理论，构成了他的新“儒术”，完善了封建时代的统治思想体系。王弼“玄学”顺应东汉末年至魏晋乱世时代为重建封建统治思想体系的历史要求，借研究、注释易、老、孔文献，而建构起来的中国古代的本体论哲学之认识论和方法论，标志着中国古代哲学发展进入新的历史阶段。它与易、老、孔的哲学思想一样，是几个不同历史时代的伟大里程碑。对后代哲学产生了巨大深远的影响。南朝文论的卓越成就，显然受到了王弼哲学的积极影响。由于王弼言老子非圣，他的《老子注》因此被崇尚老子的李唐王朝统治者打入冷宫，从而长期埋没了王弼哲学的价值，甚至影响到宋明理学体系的建构，使宋明理学不得不借助于佛学哲学，因而造成了宋明理学驳杂拼凑的缺陷。中国封建时代的哲学始终未能走向成熟和完善亦与此有关。

以上概括的是本书的一些基本观点，其见解颇为新颖独到、发人深省。苏东天先生《易老子与王弼注辨义》的出版，为中国古代哲学研究又开了一家之言，观点是大胆开放的，治学是严谨踏实的，其学术成果也是值得肯定的。至于观点是否正确，尚有待于学术界的同行去共同探讨磋商。是为序。

苏伟光

一九九三年二月于深圳

前 言

我们民族的古代哲学，源远流长，既博大深厚，又简约精微，研究起来确实不容易。数十年来，我们在马克思主义的指导下，对民族古代哲学作了全面而深入地研究，取得了可喜的学术成果。然而我们若要求今后的研究工作向更高的层次发展，那就还须作更大的努力。

本书是借《周易与王弼注》和《老子与王弼注》展开对民族古代哲学的研究和探讨，不仅揭示了老子“道学”与王弼“玄学”的基本面目，而且联系地论述了民族古代哲学发展的基本规律和特点。中华民族是世界上最古老的民族，它的文化体系也是世界上最完整而严密的。自从传说中的祖宗盘古王分天地为民族开基立业之后，我们炎黄子孙便在这个天地里一代传一代，绵延不断，发展至今，创造了光辉灿烂的民族传统文化，形成了东方强大而独特的文化体系。这个体系的文化是以人本文化为主要特点，与西方的以神本文化为主要特点的文化体系是不同的，从而形成了世界东西方两大文化体系的对峙和并存。所以，我们民族的古代哲学乃是研究人如何在改造自然与社会的斗争中求发展的哲学。“盘古分天地”、“女娲补天”、“羲和生十日”、“常羲生十二月”、“夸父逐日”、“后羿射日”、“嫦娥奔月”、“精卫填海”、“愚公移山”、“大禹治水”等

等古代传说和神话,不仅表现了我们民族“人定胜天”的伟大精神,而且也深刻地反映了民族人本哲学的特质。这一哲学特质,便形成了民族哲学发展史之独特的规律和特点。因此,我们在研究民族古代哲学中,就必须从民族文化自身发展的规律和特点出发。然而,在很长一段时间,许多学者过多地参照了西方文化体系的发展规律和特点,致使在研究工作中造成理论上的某些混乱与失误。比如中医与西医,大家都明了其各自有不同的发展规律和特点,我们在临床治疗中,搞中西医结合是对的,以求发挥各自的长处,收到更好的医疗效果。但如果以西医的哲学和理论来研究中医,恐怕就行不通了。引此理于民族文化的研究,恐怕也是一样。我们只能运用马克思主义的历史唯物主义和辩证法,尊重民族文化的发展史,去揭示其特殊的发展规律和特点。

先秦哲学是我们民族古代哲学发展的基础,而《周易》又是先秦哲学发展的基础。《周易》是我国古代第一部重要的哲学典籍,它不仅是从原始社会到奴隶制社会的文化结晶,而且也是尔后两千多年封建文化发展的基石。《周易》的阴阳观、变动不居、反复其道、生生不息的世界观和人生观,构成了民族哲学的基本理论。所以,研究老子的哲学,不联系《周易》的研究,是很难讲清楚的。老子的“道学”,可以说是在直接继承《周易》的基本理论基础上发展起来的。老子剔除了《周易》的巫术天命观,吸取了其理性的思想精神,创造性地确立了“道”为民族哲学的最高范畴,使民族哲学从上古的宇宙生成论、天命观、阴阳观、五行观,飞跃到了本体论哲学的高度,揭开了民族哲学向理性阶段发展的历史序幕。老子的“道”,既包涵天地万物本原和生成的意义,又具有事物发展规律的意义。这不仅是因为它刚从古代哲学的“生成论”脱胎出来,而且是因为“本体论”的发展不可能脱离“生成论”的基础。所以老子的“道”是同

时包含着“生成论”与“本体论”的意义的。老子的“无为而无不为”的“道”，无疑是属于辩证法的哲学。由于历史的局限，他是凭借历史经验的积累和继承，是靠天才的自发，而非科学的自觉，所以，乃是一种朴素的富有科学精神的哲学。老子的“天道观”是正确的，而“人道观”则是错误的。他把“道”绝对化，惟以道弘人，藏于天而不知人能弘道，犯了形而上学的错误。孔子批判了老子“人道观”消极性的错误，提出了“人能弘道，非道弘人”的伟大思想（这本是我们民族的精神），建构起民族正确的“人道”理论。他从民族以血缘家族为基本结构的特点出发，以伦理学为基础，确立了以“仁”为道的人道理论——“儒学”。这样，老子的“道学”与孔子的“儒学”就建立起民族哲学完整的体系基础。这个基础是民族思想的灵魂，开创了战国“百家争鸣”的理性思想蓬勃发展的新时代，并始终支撑着尔后两千多年民族思想体系发展的大厦。

王弼的“玄学”，是借《老子注》、《周易注》与《论语释疑》建立起来的，是魏晋南北朝玄学哲学的代表，他的“以无为本”，作为哲学的最高范畴，取代了老子哲学的“道”，使我国古代哲学的发展，名副其实地进入了理性发展的历史阶段。现在学术界对王弼玄学的评价，都认为是唯心主义本体论哲学，这是一个莫大的失误。王弼的哲学乃是我们民族古代的认识论与方法论哲学，它标志着我国古代哲学发展走上了成熟的历史阶段。他的《老子注》、《周易注》和《论语释疑》，并不是立足在研究《老子》、《周易》和《论语》的微言大义，而是立足于创立并运用他的正确的认识论和方法论哲学，来研究、剖析和解决时代社会的各种政治难题。所以，我们只要联系当时的社会历史实际，就能很容易地理解他的注释；如果依他的注释来研究《老子》、《周易》和《论语》之微言大义，那就会丈二和尚摸不着头了。他的世界观，认识论与方法论，集中地反映在《老子指

略》和《周易略例》中，简括之：他的世界观是“以无为本”，他的认识论与方法论是“崇本息末”、“崇本举末”、“崇本统末”或以寡统众。这是由王弼创立的我国古代本体论哲学的世界观，和认识论、方法论原理。这是具有辩证法精神的理论。在王弼之前的所有哲学家，虽然各自都有他哲学的认识论与方法论，但都处在模糊的自发的状态中，往往把宇宙生成论、本体论、经验论和自然科学实证论互相混淆不清，都未能自觉地对认识论与方法论哲学加以研究，更谈不上建立独立的理论体系。只有王弼才开始自觉地认真地研究并建立起民族本体论哲学的世界观和认识论、方法论，这无疑是我国哲学史上继《周易》、老子之“道学”和孔子之“儒学”之后的又一伟大的里程碑。

由于时代的悲剧现实，使王弼的哲学仅在文艺理论的建树上起到了一些积极的影响之外，未能对社会的思想和政治发挥应有的历史影响和作用。李唐王朝尊崇老子，因王弼曾贬老子“非圣”，而将他的《老子注》打入冷宫。虽然他的《周易注》为历代所尊崇，但由于贬弃了他的《老子注》，等于砍掉了他认识论与方法论哲学体系的脑袋，致使不能全面地理解王弼的哲学体系。而宋明理学的建构，因认识论与方法论的缺陷，不得不借助于佛学之唯心主义认识论与方法论，从而形成了宋明理学大杂烩的特点。民族古代哲学体系因此始终未能走向完善。由是，我们也便更加感到王弼所建立的民族本体论哲学世界观和认识论、方法论的伟大意义了。王弼时代的悲剧历史，造成了自己历史的大哲学家，也造成了自己历史的悲剧。

本书为了论述王弼的认识论与方法论哲学，所以不得不联系地把王弼哲学放到民族哲学体系的发展史中去进行研究和探讨；同时全面地辨析了他的《老子注》、《周易注》和《论语释疑》之内容

特质和意义。

本书所论也只是一家之言，仅起抛砖引玉的作用。对民族哲学的研究，还须化大力气，在学术上希望有更多的人能独抒己见，展开争鸣，共同探讨，形成学术界的蓬勃生气，以求研究工作更上一层楼。

一九九一年十月于深圳意得楼

目 录

序一 (蔡德麟).....	(1)
序二 (苏伟光).....	(3)
前言	(7)
论老子道学	(1)
一、老子的时代.....	(2)
二、老子道学思想的源流.....	(10)
三、《周易》的基本思想.....	(16)
(一)《周易》经、传产生年代.....	(16)
(二)《周易》的基本思想	(18)
四、《周易》的价值和历史地位.....	(28)
五、《道德经》简论.....	(31)
(一)老子道学的结构框架	(31)
(二)《道德经》的基本内容	(34)
论王弼玄学	(63)
一、先秦、两汉哲学世界观与 认识论、方法论的表现.....	(68)
二、什么是魏晋时代的哲学课题.....	(79)
三、对王弼玄学的误解.....	(87)
四、王弼玄学的认识论与方法论原理.....	(94)

五、《老子指略》简析·····	(99)
六、《道德经注》简析·····	(113)
七、《论语释疑》简析·····	(125)
八、《周易略例》简析·····	(140)
(一)明象析·····	(141)
(二)明爻通变析·····	(145)
(三)明卦适变通爻析·····	(147)
(四)明象析·····	(150)
(五)辨位析·····	(154)
(六)略例下析·····	(154)
(七)卦略析·····	(154)
九、《周易注》简析·····	(163)
十、魏晋南北朝玄学的发展变化·····	(208)
十一、玄学与魏晋南北朝文艺理论·····	(213)

论老子道学

老子名李聃，世称老聃，春秋末期为周王室史官。孔子适周，曾问礼于老子。晚年退隐楚国苦县乡里，著《道德经》名世。

老子的道学与孔子的儒学，对自先秦以后两千多年的封建统治思想体系的建构和发展产生了巨大的影响，成了中华民族文化体系的精神支柱。

老子五千言《道德经》，是我国古代哲学思想发展的里程碑，它不仅是上古原始社会和奴隶社会哲学思想的总结和发展，而且是尔后两千多年封建社会哲学赖以发展的根本基础。它是我国由上古巫术文化走向理性文化发展的标志和分水岭，起到了承前启后的伟大历史作用。其辩证法所达到的水准，使尔后两千多年封建社会仰之弥高而难能超越。

对老子《道德经》的研究，学术界正在不断地深入，有说是唯物主义的，有说是唯心主义的，有说是唯物主义与唯心主义相混杂的；有说他的“天道观”是唯物主义的，“人道观”乃是唯心主义、虚无主义的；有说老子道学具有唯物主义辩证法精神，有说它虽有朴素的辩证法思想，但主要是形而上学、相对主义、循环论，等等。各家所论，似难求得一致意见，恐怕还得继续论争下去。本文试图从纵向民族文化思想发展史的角度，联系地对老子道学进行考察与分析。一得之见，以供大家讨论。

一、老子的时代

讨论老子所处的时代是属于奴隶制时代还是封建制时代，就涉及到古代史的社会发展史分期的问题。存在决定意识，不弄清社会存在的性质和特点，就难以判别老子道学的性质和特点。关于中国古代奴隶制社会与封建制社会发展史的分期，有四说：范文澜的殷周之交说和郭沫若的春秋与战国之交说影响为大；还有秦朝说和南北朝说。要判定孰是孰非，自然就涉及界定奴隶制社会与封建制社会的标准问题。然而，持不同意见的学者们，所依据的标准却相同，都是依据马克思、恩格斯关于古代奴隶制社会和封建制社会不同形态和性质的论述，从正确的原则出发，各找史料，却得出了截然不同的结论。这是一个值得深思的问题。马克思、恩格斯有关古代社会的科学论断自然没有错，但这里有一个是从本本主义出发呢，还是从我国历史本身发展的规律和特点出发？是运用马克思主义的基本原理结合我国历史发展的特殊规律来进行研究呢，还是拿其现成的几个结论作帽子，看套在哪一段历史最合适？马克思、恩格斯未曾研究过中华民族的独特发展史，尽管从社会发展史一般规律上讲，世界各民族都有共同的地方，但作为世界文明古国和东方文化体系的代表——中国，与西方各古老民族的发展史，毕竟异多同少。比如古罗马典型的奴隶制，在中国历史上就未曾有过；而我国典型的封建制度，在西方各民族中也未存在过。在一定意义上讲，东西方两大文化体系有着西表东里互为相对的差别。马克思、恩格斯对西方古代社会研究的结论，是不能完全适合中国历史发展的特殊性的，我们需要的是马克思主义的历史唯物

主义和辩证法，而不是一些具体的结论。否则，总难以摆脱形而上学的错误。

中华民族是一个以血缘氏族(家族)为基本结构的、以农业经济为基础的强大民族，这一历史特点，使其具有超稳定性和保守性。生活在黄河、长江流域的炎黄子孙，代代相传，整个历史所造就的这个基本特点至今未变，它是我们“龙凤民族”文化体系形成、发展的根本基础。所以，当我们民族从原始公社制社会发展到奴隶制社会，再发展到封建制社会，就形成了其特殊的发展规律，这是我们必须牢牢把握的基本点。从这一基本点出发，我们先来看看夏、商、周三代与原始公社制时代的差别。

在我国，原始公社制度和奴隶制度的根本点在于变公有制为私有制，夏代史料不足，但这一点则是明显的。依古文献与龙山文化、二里头夏文化的考古资料证明，夏代已进入了奴隶制和私有制国家历史阶段。简论之，其一是夏启废除了公社民主“禅让制”，确立了家天下世袭制，政治制度上化公为私。其二是改变原始巫术礼教的天人合一观为天命观，帝王是受命于天的天子，以统治万邦，以孝为礼治之本，变“亲亲”为尊尊、亲亲，使巫术礼教成了奴隶制家天下的统治工具。其三是土地、臣民属王家所有，财产为私有，经济基础化公为私。这三点应是奴隶制社会性质确立的基本点。然而，在夏代原始公社的社会体制基础并没有被破坏，所以奴隶制是不完善的。商代进一步健全强化了奴隶制私有制，形成了较完善的奴隶制的政治、经济体制。

由于我们血缘民族的特点，奴隶制的发展是有限度的，从夏代、商代并未触动民族的血缘氏族基本体系结构，只是将氏族变为诸侯国，把土地国有化、财产私有化，改变公社成员的民主平等身分等级从属身分。氏族成员除犯罪或叛逆被灭族变为公室奴隶

外,都是自由民,拥有家室和财产。对国家负有兵役、贡赋,对所在诸侯、大夫、士奴隶主大小贵族,负担劳役和实物租税。商灭夏,只是改变了一下统治集团,把夏族统治集团中的反抗家族变为奴隶,其他侯国只要臣服,仍然照常维持,所以商侯国林立。但商代战争频繁,战俘充作奴隶,促使了奴隶制度的进一步发展。由于殷纣王无道,导致军队倒戈,绝大部分诸侯国反叛而亡国,周族因此轻而易举地取得了天下。所谓的“武王革命”,是否是新兴的封建制推翻奴隶制的革命?需要从本质上看,如果说是,那末我国奴隶制社会向封建制社会的变革倒是“和平过渡”的,而且实在容易得很。

周是商的侯国,在灭殷得天下之前,还处在原始公社制社会晚期阶段,周“文王卑服,即康功田功,徽柔懿恭,怀保小民,惠鲜齔寡,自朝至于日中昃,不遑暇食,用咸和万民”(《尚书·周书·无逸》),与族人同艰苦、共安乐,敬天保民,使民“亲亲、尊尊”,使氏族公社内部团结奋发。《诗经》中有许多歌颂文王的篇章,充分体现了其原始公社制的开明和兴旺,人们颂扬文王的功德,有如传说和神话歌颂尧舜一样。《周颂·噫嘻》云:“噫嘻,成王!既昭假尔,率时农夫,播厥百谷。骏发尔私,终三十里,亦服尔耕,十千维耦。”有人说,这是西周发达的奴隶制的证明,应是错误的。这里是反映成王率领三公九卿、诸侯大夫在帝籍举行春祭大典时的劝耕演仪,集体共同劳动的宏大场面和众志成城的精神面貌。因为周封建诸侯八百余国,祭典时的公卿诸侯大夫人数自然多,加上助耕“保介”(甲士),典礼演习劝耕时,帝籍集结人数总在数万,这是颂扬祖宗、发扬文王之德,加强统治集团的孝悌“尊尊、亲亲”之团结,并劝民勤农事,勿怠于都,而不是奴隶劳动的场景。如果成王时代有如此规模的奴隶劳动场面,那当是何等发达的奴隶制社会!周初周公、成康时代是奴隶制社会德教、礼治的理想社会,奴隶制如果如此发

达。那么，残暴的殷王朝应有“十万维耦”的奴隶劳动了。然而，历史文献并无记载，恐怕在以“井田制”小农经济为基础的中国家族奴隶制社会和家族封建制社会，压根儿就未曾有过。实际上，正由于周族氏族公社制的开明政治制度和“井田制”经济制度，不仅促使了其氏族邦国的日益壮大，而且与“暴殄天物，害虐蒸民”的殷王朝腐朽残暴的奴隶制度形成了鲜明的对比，不堪遭受殷王朝统治者压迫和剥削，仍保留着血缘氏族基础的各诸侯邦国，自然向往周侯国的开明政治而痛恨殷王朝的残酷统治。特殊的血缘民族结构所造成的强大的传统社会基础和心理结构，容易使其怀旧共鸣而不易勇于开创未来。这恐怕也是周族得天下的重要原因之一。

西周立国，也仍然是更换了一个家族统治集团而已。周初封建侯国八百余，六百多个属于商代诸侯国，原封不动地允予保留，袭其旧俗，宏其烈祖。周公仅将殷族统治集团宗族“顽民”家族迁徙成周，加强监管。周承袭商代“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的奴隶制国家所有制，在商代宗法奴隶制等级礼制的基础上，以周姬姓氏族集团为核心，以联姻为纽带，分封诸侯，建立起比夏商更为严密而强大的家族奴隶制宗法等级礼制统治网络组织机构体系。鉴于夏商二代亡国之教训，认识到“天命靡常”，而把周族原始公社制“以德配天”、“敬天保民”的开明思想作为主导思想，“尊礼尚施”、“重贤任能”、“知稼穡之艰难”，终于造就“成康之治”，使邦国咸宁、百姓安居乐业。这是我国奴隶制时代的“王道”，而非封建制时代的“王道”。因为西周并没有出现封建制度的生产关系和政治制度。试论如下：

1. 周天子虽霸九州天下，而真正居有的乃是“王畿千里”之内的土地和臣民，各诸侯国均是相对独立的王国。与王室是一种松散性的宗法礼制从属关系，即天子与诸侯是叔伯、甥舅的血缘宗法

关系,没有封建制度的君臣法律礼制关系。只有“尊尊、亲亲”之孝道,而无“忠恕”之道。而卿大夫为诸侯家臣,士为大夫家臣,均是宗亲兄弟甥舅关系。士为大夫家臣,士食田,为基层奴隶主贵族,其血缘宗法关系亦如此,及至广大被束缚于井田制土地上的庶民,亦是依血缘宗法关系而聚居。这种以孝为本的“尊尊、亲亲”的血缘宗法体制,是属于家族奴隶制制度性质的严密的血缘宗法政治经济体制。

2.周王朝“以德配天”、“敬天保民”的思想基础仍然是夏商时代的天命观。宣扬商灭夏,周灭殷在于“天命”。赖以加强其思想统治。“天命观”乃是奴隶制时代的主导思想。

3.周“封土受民”,“疆以周索”,行“井田制”,是便于封邑,征“什一之税”(实物地租、兵役、劳役、徭役和贡赋等)。我国的家族奴隶制特点,奴隶主要用于公室和贵族家庭杂役,包括“百工”,多由战俘、罪人充任。农业奴隶不多,从事农业生产的主要是庶民(庶民),他们也都是宗族成员。庶民与公侯卿大夫贵族奴隶主之间的关系,是土地租佃关系,缴租的方式是劳役地租和实物地租。这种“井田制”小农经济结构,造成了我国古代农业生产长期的稳定性和滞后性。而这种家族宗法奴隶制尾巴一直拖到民国时代,读《红楼梦》也可使我们了解我国奴隶制的一些特点。这也是我们在划分奴隶制和封建制历史分期中造成混乱不清的重要原因。

我家族宗法奴隶制的政治礼制和生产关系的真正变革时代,是春秋末年至战国时代,秦王朝封建帝国的建立,才使我国历史进入封建制社会。原因如下:

1.由原始氏族公社制发展到夏商周家族宗法奴隶制的血缘氏族结构为基础的邦国分封制到战国时才被彻底摧毁,代之以郡县制。秦王朝虽仍是“家天下”,但皇帝与宗亲的关系只有君臣法律

之封建礼制关系,王子犯法与庶民同罪;不是“礼不下庶人,刑不上大夫”的“尊尊、亲亲”孝道血缘宗法等级礼制关系。郡县长官由朝廷选派任免,执行中央法制,无血缘宗法关系。

2.春秋时代铁器生产工具和耕牛的普及(商周青铜器主要用于制造礼器和兵器,未能用于制造生产工具),推动了生产力的空前发展,私田的广为开垦,使农业经济不断地繁荣起来。周天子的衰落,“五霸”诸侯的争相更替;诸侯的衰落,家臣的勃起到士、商贾新兴地主阶级的兴起。“税亩制”的普遍推行,“井田制”的破坏,终于改变了生产关系的性质。国家和土地所有者之间直接发生了赋税法律关系。

3.老子“道学”和孔子“儒学”,彻底地否定了奴隶制的主导思想“天命观”,结束了巫术礼教文化,开创了我国富有科学精神的理性思想发展的历史新阶段。“道表儒里”,建构了我国富有科学性的思想体系。不仅造就了战国时代“百家争鸣”的思想解放之伟大时代,为推翻奴隶制建立封建制大造舆论;而且为封建制的巩固和发展奠定了理论基础。中华民族原先的血缘宗亲关系变成了伦理道德为基础的封建忠孝节义之宗法关系。

4.战国时代七强国从政治到经济体制在不同程度上转入封建制度,但作为我国从整体上承周王朝奴隶制国家进入封建制国家的标志应是秦王朝的建立。这场两种社会制度的历史变革是经过了几百年的腥风血雨的残酷斗争,才完成的。所以是我国历史上第一次最伟大的科学思想解放时代,中华民族的理性文化体系是在这个时代才真正建立起来的。而封建制的思想体系则是到了汉武帝时代由董仲舒才完成的,董仲舒把老、孔思想和诸子思想,加以改造,重又加上古代巫术文化的“天命观”,建构了“三纲”、“五常”为核心的封建主义统治思想体系。汉武帝的“罢黜百家,独尊

儒术”的方针，确立了董仲舒的儒术封建主义思想的统治地位。

我国由原始公社制社会到家族奴隶制社会到封建制社会，其政治特点相对地说来，原始公社制社会乃是“德治”社会，夏商周家族宗法奴隶制社会乃是“礼治”社会，封建制社会乃是“法治”社会。

根据以上关于我国古史社会分期问题的基本意见，老子所处的春秋末期时代，乃是奴隶制度走向衰落，新兴封建制度正在逐步兴起的时代。春秋“五霸”更迭，“挟天子以令诸侯”，是礼乐征伐从天子出到从诸侯出的变化，到老子、孔子时代，大夫“陪臣”、“家臣”执国命，“八佾舞于庭”，乃是礼乐征伐从大夫出，这就是孔子所说的“礼坏乐崩”了。说明周王朝的家族宗法奴隶制等级礼制体系走向垮台了。“春秋无义战”，弱肉强食，西周八百诸侯邦国，到春秋末已只剩数十了。国衰民乱，所以，不得不“铸刑鼎”，绳之以法制，以求建立新的社会秩序和体制。“税亩制”的推行，破坏了“井田制”的生产关系。但这些政治、经济的变革，在春秋末期还只处在量变时期，权力的再分配还在奴隶主贵族统治阶级中进行，许多小侯国虽失去诸侯邦国的地位而依附于强国，但其血缘宗族的奴隶制体制基础未崩溃，只是变为礼乐征伐从诸侯出或从大夫出而已。鲁宣公十五年（前 594 年）推行“初税亩”之后，其他国家也先后采用税亩制，这是因私田大量地开垦，为适应新的情况和增加税收、军费开支，而实行的新政策。它自然会导致“井田制”的破坏。实际上，由于当时战乱频繁，税收制度混乱，广大人民所担负的军役、徭役、赋税是十分繁重的。这在老子《道德经》中也有反映，如七十五章云：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。”私田虽然增多，却不能买卖，还没有改变“溥天之下，莫非王土”的土地国有的公田制性质，到秦始皇统一六国之后，才使土地私有制法定化，使黔首自实田，私人土地可以买卖，地主阶级的封建主义生产关系才完全确立起

来。所以,老子、孔子所反映的春秋末期“礼坏乐崩”的社会现实还是有限度的量的变化,奴隶制的大厦虽千疮百孔,但还未倾覆。老子、孔子是立足于时代,努力研究和总结先代的历史经验以求济世也。老子致力于“天道研究”,主张以道弘人,使人道能适应天道,以原始公社为基础规范,建构一个“无为而治”的“小国寡民”理想社会。孔子致力于“人道研究”,主张“人能弘道,非道弘人”,力倡以西周“以德配天”的奴隶制礼治“王道”为规范,并与原始公社德治相结合,建构一个“大同”“仁治”理想社会。老、孔的治世良方,是总结原始社会“德治”文化和奴隶制“礼治”文化所创获,因此是富有理想主义思想的思想,有其历史性与现实性的基础,其理论的纯粹性、民主性、朴质性、理想性,体现了崇高的民族理性精神。

二、老子道学思想的源流

老子的道学体系是中华民族五千年文明史哲学的高峰，它代表并框定了我们民族独特的思维模式，明确地提出了宇宙生成论和自然天道发展变化的规律，创立了民族独特的世界观与人生观，赋予了民族哲学以辩证法的精神基础。因此，他的《道德经》成了我们民族古代思想文化体系发展的核心和中流砥柱。老子道学在我国古代所达到的这种前无古人后无来者的哲学水平，决不会是凭空从天上掉下来的，决不是无源之水，无本之木，乃是民族上古时代独特的思想文化体系发展到一定历史阶段的产物，是历史文化积累到一定历史阶段的质的飞跃。所以，我们研究老子道学，就必须考察一下他的“道学”产生的源流。

一个民族的意识形态是由一个民族存在的生产方式决定的，中华民族诞生在黄河、长江流域，这块处在亚洲北温带气候，四季分明，土地肥沃的自然环境，使我们民族先民远在一万年前就进入农业生产时代，从七八千年前至三千年前的磅礴于黄河、长江流域广大地区的彩陶文化，证明我们民族已处在稳定的农业经济时期。彩陶文化所反映的统一性，证明我们中华民族已形成一个庞大的统一体。从五六千年前各地彩陶上的大量凤鸟纹和河南濮阳西水坡仰韶文化遗址大墓出土的蚌壳堆塑龙虎图象看来，可以说明我们民族的族徽“龙”、“凤”形成是相当远古的事。“龙”，是由虫、兽、禽各类动物形象分解综合而成的赋有神圣意义的意象神物（闻一多的考证是对的）。它乃是民族图腾巫术文化时代的各民族部落图腾的综合体，形象地反映了中华民族的形成，它象征着民族伟大的

团结和力量，因此成了民族神圣的族徽图腾。这就是我们的祖先神伏羲、女媧、炎帝、黄帝等等，都是人首龙身，炎黄子孙都是龙子龙孙的原因。处在原始公社制时代的中华民族（龙族），是一个以氏族（家族）为基本结构的血缘民族，从七千年前的浙江河姆渡木结构的大房子，和六千年前的陕西半坡仰韶文化遗址的村邑布局，半坡、庙底沟、马家窑、马厂、半山，大汶口及长江流域等地的彩陶文化的不同特点，可说明当时血缘氏族为单位聚居的情况。我们这个血缘民族组织结构的严密性、稳定性，与其以农业经济为基础的特点是分不开的，自然条件优越的中华大地保证了农业生产的稳定发展，以农业为主体、以畜牧业为辅助的经济特点，使民族文化的发展长期处于稳定而缓慢的发展中，历时三千多年的彩陶文化，遍布中原大地，其从形制到装饰图案却大同小异，接着夏商周奴隶制时代的历时近两千年的青铜礼器，其从形制到装饰图案也同样大同小异，而且彩陶文化与青铜礼器文化在民族主体思想上乃是一脉相承而发展的。这种超稳定的节奏缓慢的文化史发展变化的特点，不能不归咎于血缘结构与农业经济基础的稳定性特点。

农业经济的发展，促使我们民族的先民很早就研究和掌握天文历法，恩格斯在他的《自然辩证法》中说：“科学的发生和发展从开始起便是由生产所决定的。”不要说在生产力极为低下的远古时代，就是在今天的中国，“不误农时”仍然是夺取农业丰收的关键。先民在长期的生产实践中，依据太阳、月亮、星象（北斗、二十八宿、大火、岁星等）和各种信虫、信鸟、信兽与信花等自然现象的变化规律，把握了天文历法与农业生产关系的规则。这就是彩陶文化装饰图案和许多上古神话传说均与天文历法相关的原因。如彩陶上大量的鸟纹，当是同农时有关的各种信鸟，如百鸟之王的凤皇，就是女媧第一天造的鸡，鸡为辰鸟，“一唱雄鸡天下白”，每天鸡啼太

阳出,百鸟鸣叫迎朝阳,这一带有规律性的自然现象,先民无法解释,所以便把五彩之鸟的鸡认作了太阳神(太阳图腾)金乌。依考古,我国先民在六七千年前鸡已是主要家禽了,所以容易把握鸡叫与太阳关系的自然规律。农业节次主要依据太阳的运行变化,所以鸡便成了主司历法的历正,并且以其他鸟象主司四季八节。如《左传·昭十七年》有云:“我高祖少皞摯之立也,凤鸟适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名;凤鸟氏历正也,玄鸟氏司分者也,伯赵(劳)氏司至者也,青鸟氏司启者也,丹鸟氏司闭者也。”玄鸟,为燕子,是春分候鸟,为春神图腾。故春神句芒为玄鸟,春分黄昏二十八宿朱雀星毕现于南方天空,燕子又名朱雀,是鸟象与星象一致。商与周的先祖神均为帝俊,《诗·玄鸟》云:“天命玄鸟,降而生商。”《山海经》“帝俊生后稷。”他也是玄鸟,却是太阳神,又是月神。因他的妻子“羲和生十日”,“常羲生十二月”,显然是一个同天干地支历法有关的神话,商族周族均以农业为本,农业离不开历法,所以才会演出这个神话。春天是农业生产的关键季节,所以,春祭劝耕大典,历来为我们民族的重要庆典。《周礼·春官司尊彝》有云:“春祠、夏禴,裸用鸡彝鸟彝。”“注:鸡彝鸟彝,谓刻而画之为鸡、凤皇之形。”说明彩陶、青铜礼器上的凤皇和各种鸟纹,其神圣意义均同天文历法、农业生产相关,这就是凤皇成为中华民族又一个族徽图腾的原因。不少学者认为龙图腾是西方部落集团的标志,凤图腾是东方部族集团的标志,这恐怕是错误的。因为依古文献中的神话与传说,和今天一些少数民族中的传说,生活在中华大地上的炎黄统系的祖祖孙孙们都是龙族又是鸟族。深深地烙印在中华民族心灵中的龙凤图腾族徽的神圣意义,就是由于我们民族是一个以血缘氏族(家族)为基本结构的、以农业经济为基础的特点而来的。独特的民族结构与经济基础造就了独特的民族文化。例如我国的

许多上古神话也均同天文历法有关,如“夸父逐日”,乃是由夸父用圭测日影,以夏至、冬至确定四季、八节、年月而演化的神话。“后羿射日”、“嫦娥奔月”是同天干地支有关的神话。兔成为月精,是因兔的孕育与月之朔、望、晦周期一致。蛙(蟾)为月神,月宫成了蟾宫,是因春初蛙交配孕育繁殖必在月夜鸣叫连天,农谚有“鸡叫太阳蛙叫月”,故先民将蛙作了月亮神(图腾)。这也就与天文历法的地支发生了关系。所以,中华民族,又叫华夏族,在华山夏水旁的庙底沟彩陶器上装饰着大量的花叶纹、鸟纹与一些蛙纹及出土大量农业工具,作物种子看来,可能“花”是这个以农业经济为主的氏族集团的图腾,花是农业图腾,所以,我们民族乃是花族,“中华”、“华夏”的族名当由此而来,华山、夏水即花山花水也。我国的古地名、百家姓,大多与农业有关,也是一个证明。我们民族特别热爱山水花鸟,其渊源深远啊!

我们民族的天文历法产生非常远古,历史悠久,是与农业经济的发达相联系的。夏有夏时,商甲骨文上已有完整的天干地支历法。天文历法科学的进步,必然推动了天文学、数学的发展。六千年前河南濮阳西水坡大墓东龙西虎,墓主人头南脚北,仰卧面对北斗星象,东西北有三个幼儿陪殉,可能有与北斗、二十八宿相关的意向,先民依北斗、二十八宿定四季八节,依北斗定四方、五方、八方之方位,当是相当远古的事了。半坡仰韶文化村落遗址、房屋布置即按四方、五方定位,大房子居于北面中央,恐是氏族的公堂,中间为十字道路。这一建制便成了殷周时代城国的规范建制,周代的王城建制就成了整个封建时代皇城皇宫建制的固定模式。彩陶形制和装饰纹样所表现出来的数学概念和商周天文历数的正确性,都反映了数学的发达情况。作为上古主要经典的《周易》(还有夏、商时代的《连山》、《归藏》易),是以八卦为基础而形成发展起来

的。考古已发现新石器晚期的八卦数符号（一九七九年在江苏海安县青墩新石器晚期遗址出土的鹿角枝上有八卦数符号），“八卦”的产生与天文历法相关，是上古巫术占卜的工具，以数卦象，因数、象以测定天人关系之吉凶。由于八卦的基础是天文历法，天文历法乃是自然天象规律的总结，富有科学性，先民限于历史的局限性，无法理解这些客观规律，亦知这些规律的不可违背性，因此，越是科学的东西便越被迷信、神化，而产生了万物有神的巫术文化。在其“天人合一观”的主导下，把“天道”、“人道”合一而创造出许多美丽的神话和彩陶文化及青铜礼器文化的奇特而神圣的装饰图案。殷代的甲骨卜辞，大量的关涉农业生产“受年”的事，其次是征戍、婚丧之事，这反映了巫术文化的主要内容。《周易》就是巫术文化的最高经典，是一部富有科学思想精神的巫术文化典籍。是上古无数巫、史智者们的智慧结晶。

以血缘氏族(家族)为基本结构的中华民族造就了自己独特的伦理学观念——孝悌，孝，是纵的“尊尊”关系，树立起祖宗神绝对的权威；悌，是横的“亲亲”关系，树立起兄弟、姐妹互相亲爱的绝对观念。所以“孝悌”观念是龙族血亲赖以团结巩固的思想基础。农业经济与氏族公社结合形成的“井田制”，使龙族的各氏族(家族)被牢牢地束缚在小农经济的土地上，从而使民族的结构发展更加严密和稳定，造成了民族文化发展的强大的遗传性、深厚的积累性、缓慢的渐变性和顽强的保守性，形成了以孝悌伦理学为基础的稳定的民族“人道观”。

农业经济和天文历法的发达，促进民族形成进步的“天道观”。农业生产和天文历法的科学和变化规律，形成了我们古代“天道”、“人道”变动不居、“生生不息”的辩证唯物主义的世界观。天道无私无为而无不为、人道“尊天保民”、“天行健，君子以自强不息”的

观念,形成了我们民族“人能弘道,非道弘人”(孔子语)的人定胜天的人本思想。“盘古分天地”、“女娲补天”、“羲和生十日”、“常羲生十二月”、“夸父逐日”、“后羿射日”、“嫦娥奔月”、“精卫填海”、“大禹治水”、“愚公移山”等等神话,无不表现了我们民族能“制天命而用之”的人定胜天的人生观和世界观。

以上所论的我们民族的基本思想,在孔子编定的周代文献“六经”(易、诗、书、礼、乐、春秋)中都有深刻的反映。尤其是《周易》,集中了上古“天道”、“人道”哲学的精华。老子、孔子的基本思想,可以说主要是在继承《周易》思想基础上发展起来的。

三、《周易》的基本思想

(一) 《周易》经、传产生年代

《周易》虽成书于殷周之交，但其包容的思想当是上古巫术文化思想的结晶。民族文化发展的顽强的遗传性、继承性特点，使西周文化在夏商文化的基础上形成了“郁郁乎文哉”的繁荣景象。从《周易》、《尚书》、《诗经》、《礼》、《乐》等周代古文献经典看，是名副其实的。博大精深的《周易》，连孔子晚年治《易》都要“韦编三绝”，足见其深奥之难度。而且可以说，我国的民族哲学史就是一部环绕着“易学”而发展起来的哲学史，不仅是自老子、孔子之后的先秦时代哲学和秦汉以后整个封建社会的哲学史，而且夏、商、周三代的哲学史也当是环绕着易学而发展的。从新石器晚期的八卦符号算起到夏、商、周的《连山》、《归藏》、《周易》，到春秋时代的易传，已形成了易学的严密体系。而后汉代的“象数派”，主在研究《周易》天文历法和天道观，汉末魏晋易学主在研究《周易》天道、人道之义理观，宋代图象派主要在研究《周易》的数学规则和图式哲理，宋明理学派，主在研究《周易》天道、人道形而上的义理哲学。从而形成了易学的庞大体系。《周易》的思维已理性化、逻辑化、规则化、抽象化、体系化，形成了民族独特的世界观和人生观、认识论和方法论模式。然而，所有的易学理论都未能超越《周易》的基本理论，而《周易》中有关“天道”和“人道”的富有科学精神的理论和观念，则被老子和孔子所继承和发扬，从而创造了老子的“道学”体系和孔子的“儒学”体系，开创了民族文化思想史第一个理性思想发展的伟大时代，他们因此成了古代史上前无古人后无来者的哲人。

《周易》分经与传，“经”，成于殷周之交，而传（十翼），除《系辞》上下成于孔子时代之春秋末或战国初期之外，当成书于春秋中叶之前。如据《左传·昭公二年》（前540年）云：“晋侯使韩宣子来聘，……观书于太史氏，见《易·象》与《鲁·春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德，与周之所以王也。’”象传内容亦为《论语》所引证，如《宪问》：“曾子曰：‘君子思不出其位。’”见于《艮卦·象辞》。《荀子·大略篇》引证多条卦爻辞和彖辞，如云：“《易》之《咸》（䷞），见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而刚下。”（见咸卦彖辞）《左传·庄公二十二年》（前697年）引证《说卦》有云：“周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之。……坤，土也；巽，风也；乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材，而照之以天光，于是乎居土上。”又《左传·闵公元年》（前661年）云：“初，毕万筮仕于晋，……震为土，车从马，足居之，兄长之，母覆之，众归之，六体不易，合而能固。”又《左传·僖公十五年》（前644年）云：“晋献公筮嫁伯姬于秦，……震之离，亦离之震，为雷，为火，为羸败姬。车说其輹，火焚其旗。不利行师，败于宗丘。”又《左传·昭公五年》（前539年）云：“庄叔以《周易》筮之，……离，火也。艮，山也。离为火，火焚山，山败。于人为言，败言为谗。故曰：‘有攸往’，主人有言，言必谗也。纯离为牛，世乱谗胜，胜将适离。”又《国语·晋语》云：“公子（重耳）亲筮之，……震，车也。坎，水也。坤，土也。屯，厚也。豫，乐也。车班外内，顺以训之。泉，原以资之，土厚而乐其实，不有晋国，何以当之。震，雷也、车也；坎，劳也、水也、众也。主雷与车，而尚水与众。……坤，母也；震，长男也。”又《左传·襄公九年》（前563年）有引《文言》内容云：“穆姜薨于东宫，始往而筮之。……是于《周易》曰：‘随，元亨利贞，无咎。’‘元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之

干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。”（见《乾卦·文言》）《序卦》、《杂卦》与《说卦》文体一致，当产生于同一时代。旧说认为易传成于战国或秦汉时代，恐怕是不妥的。近年随着《周易》研究的深入，不少人认为易传之彖、象、文言、说卦、序卦、杂卦成于春秋时代或之前，除《系辞》上下当是孔子及其弟子治易总论，其他易传当在老、孔之前已存在了。易传是解易经的，可谓春秋时代易学的重大成果，经传合体，使《周易》形成了完整的思想体系。不仅奠定了老子道学和孔子儒学建构的思想基础，而且也奠定了而后两千多年封建主义思想体系建构和发展的基础。

（二）《周易》的基本思想

1. 阴阳观是《周易》之基础。

《说卦》有云：“昔者圣人之作易也，……观变于阴阳而立卦”，“是以立天之道曰阴与阳”。《系辞上》有云：“一阴一阳之谓道。”易传中谈阴阳观共二十二处之多。《周易》之基础是八卦、六十四卦，以阴阳爻、卦为根本，构成卦体，所谓“观变于阴阳而立卦”。阴阳观、八卦之产生，与天文历法相关，“夸父逐日”神话的内涵，当是用日晷测日影变化创制历法，同时形成阴阳观念。所以《说卦》云：“圣人作易，是以立天之道曰阴与阳。”凭日晷测定太阳运行和日影之阴阳变化，或日月交递运行之阴阳变化，而创制的天文历法是反映和把握天道变化规律来指导农业生产依农时变化规则进行。《系辞》有云：“乾坤其易之门邪。乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”这里的“以体天地之撰”，即是指天地之数——历法；“以通神明之德”，周代视日月为神明，指日月的变化规则和其无为而无不为之盛德，造福自然与人

类。故《系辞》又云：“变通配四时，阴阳之义配日月”；“易与天地准”也。从而引申到天道和人道的一切方面，所以《系辞》才言：“一阴一阳之谓道。”“阴阳不测之为神。”八卦、天文历法产生都很远古，阴阳观念当是相应地产生了。有人说，阴阳观只能产生在战国时代，这未免妄断。依《国语》、《左传》，就有许多谈阴阳观的事，如《国语·周语上》载：“伯阳父曰：‘周将亡矣！夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今山川实震，是阳失其所而镇阴也。阴失而在阴，凡源必塞。源塞，国必亡。’”时为周幽王二年（前780年），所论符合《周易》“究天人之际”的思想。《国语·周语下》、《国语·越语》也谈到阴阳观念；《左传》就更多，如《左传·僖公十六年》叔兴谈陨石于宋乃“是阴阳之事，非吉凶所生也”。《左传·昭元年》医和谈六气为：“阴、阳、风、雨、晦、明也。”“阴淫寒疾，阳淫热疾。”《左传》中昭公二十一年、昭公二十四年、襄公二十八年，有梓慎谈日、月食为阴阳事等。《左传》、《国语》成书于春秋末，说明阴阳观念已为春秋时代的重要理论，这应是与《周易》相关的。

2. 阴阳对立统一，相克相生，变动不居，反复其道，生生不息，乃是《周易》的天道观。

《乾卦·彖传》云：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形，大明终始……乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。”《蛊卦·彖传》云：“终则有始，天行也。”《复卦·彖传》云：“反复其道，七日来复，天行也。”《乾卦·彖传》云：“天行健，君子以自强不息。”《泰卦·彖传》云：“天地交泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”《恒卦·彖传》云：“天地之道，恒久而不已也。……日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而

天下化成。”《艮卦·彖传》云：“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”所以《系辞》云：“易与天地准，故能弥纶天地之道，……知周乎万物而道济天下。”“易，穷则变，变则通，通则久，是以自天祐之，吉无不利。”“日新之谓盛德，生生之谓易。”

3. 对立统一的朴素唯物辩证法观念。

1) “变”是世界万物的普遍规律。

《周易》是研究事物变易的学问。《说卦》云：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻。”《系辞上》：“天地变化，圣人效之。”《系辞下》云：“为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适，其出入以度。”“穷神知化，德之盛也。”所以易八卦之占，是以九六变爻定吉凶。

2) 易的思维逻辑是由内而外，由下而上，物极必反，阴阳相反相成，原始反终。

如卦、爻，分内卦外卦，初爻至上爻，初爻为事物生发之象，上爻为终极而返之象，占卦分本卦和变卦（之卦），之卦为与本卦变爻阴阳爻互变之卦，互相印证以定吉凶。易筮占，一般是从反面（从凶、不吉）来思考问题，依相反相成，物极必反、一分为二、对立统一的原理来判定吉凶的。所以《系辞》云：“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”“穷则变，变则通，通则久。”

3) 世界万物皆一分为二，矛盾双方分主次，对立面互相转化，从量变到质变。

世界万物皆一分为二的观点

《说卦》云：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子。”又云：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”《系辞上》云：“易有

太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”以阴阳爻，乾坤阴阳两卦为基础，演成阴阳八卦、六十四卦。

矛盾双方分主次

《说卦》云：“乾，健也；坤，顺也。”“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。”《杂卦》云：“乾刚坤柔。”故《系辞下》云：“夫乾，天下之至健也。”“夫坤，天下之至顺也。”《系辞上》云：“天尊地卑，乾坤定矣。”又云：“子曰：乾坤其易之门邪，乾阳物也，坤阴物也，阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”

矛盾双方互相转化

《剥卦·彖传》云：“剥，剥也，柔变刚也。”《丰卦·彖传》云：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。”《序卦》云：“泰者，通也，物不可以终通，故受之以否，物不可以终否，故受之以同人。”“损而不已必益，故受之以益，益而不已必决。”依《序卦》观念，六十四卦一分为二为三十二对阴阳反对卦，按阴阳矛盾互相转化为序列。

矛盾转化由量变到质变

六十四卦每卦由初爻到上爻六爻之变化意义，均立足于由量变到质变的变化过程，阴极而阳，阳极而阴，物极必反。如《乾卦》从初九“潜龙勿用”到上九“亢龙有悔”，以龙喻阳气，阳气盛极则转化为阴气复生，阴盛而必转化为阳气复生，原始反终，互为消长。故《乾卦·彖传》云：“潜龙勿用，阳在下也。”“或跃在渊，进无咎也”，“亢龙有悔，盈不可久也。”

4) “中正”之道的观念

《易》尚“中正”为吉，以二、五爻为中、中正之爻位必吉或大吉、或能化凶为吉。引申到天道，以“乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞”（《乾卦·彖传》）。《临卦·彖传》云：“刚中而应，大亨以正，天之道也。”《观卦·彖》云：“大观在上，顺而巽，中正以观天下。”

《大过·彖》云：“刚过而中，巽而说行，利有攸往，乃亨。”中、中正，意在阴阳刚柔矛盾对立变化都不过中，却能互为相应、贯通，处于对立面同一之中正之道。如《临卦·六五象》云：“大君之宜，行中之谓也。”

5) 阴阳交感观念

《易》以阴阳交感为吉，不交感为凶。《泰卦·彖》云：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”《否卦·彖》云：“天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。”《咸卦·彖》云：“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”《归妹·彖传》云：“天地不交而万物不兴，归妹，人之终始也。”故《系辞上》云：“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”“刚柔相推，而生变化。”又《系辞下》云：“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生。”

6) 严重的形而上学观念

《易》之阴阳矛盾对立面的转化缺乏条件，不懂得矛盾须在一定条件下才能互相转化。如毛泽东说：“矛盾着的对立双方相斗争的结果，无不在一定条件下互相转化，在这里，条件是重要的。没有一定的条件，斗争着的双方都不会转化。”（《正确处理人民内部矛盾》）《易》六十四卦阴阳互相转化，既无内因又无外因，筮法以六、九为变爻，由本卦变为之卦，阴阳爻互变，并无内在的矛盾对立逻辑联系。而且把阴阳卦爻一分为二之后，就固定不变了。“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣。”阳刚阴柔，阳健阴顺，就固定不变了，而阴阳矛盾发展变化被框在反复其道、原始反终的循环往复、周行而不殆的圆圈循环之运动中。“易与天地准”，是立足于经验论的基础上的，是依日月运行，四季更递，作物播种收获的自然现象变化之反复其道、原始反终的循环运动之现象规则而形成的

形而上学观念。因此把变当作是相对的,而不变则是绝对的。所以,郑玄说,《易》有简、变、不变三大特点。

4.《易》的唯物主义认识论

《序卦》云:“有天地,然后万物生焉,盈天地之间者唯万物。”“八卦”选取八种物质为构成世界的材料,乾为天,坤为地,震为木,离为火,巽为风,兑为泽,坎为水,艮为山,并确定其不同的性质和作用。《说卦》云:“乾,健也;坤,顺也;震,动也;巽,入也;坎,陷也;离,丽也;艮,止也;兑,说也。”“雷以动之,风以散之,雨以润之,日以烜之,艮以止之,兑以说之,乾以君之,坤以藏之。”

《易》是以数卦象,以象取义,以八种物象代表万物之阴阳变易之象,以定吉凶,得意忘象。所以象观是《易》的基础,其意义是《易》的目的。八卦之象是代表天地万物之象,观卦象之阴阳互感变化而求测吉凶之意义,所以《易》之象观是属唯物主义的认识论。如《贲卦·彖传》云:“观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下。”《恒卦·彖传》云:“观其所恒,而天地万物之情可见矣。”《咸卦·彖传》云:“观其所感,而天下万物之情可见矣。”《萃卦·彖传》云:“观其所聚,而天地万物之情可见矣。”《系辞下》云:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地。观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦。以通神明之德,以类万物之情。”《说卦》云:“观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻。”故《系辞上》云:“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。”《系辞下》云:“是故易者,象也。象也者,像也。”《系辞上》云:“子曰:‘书不尽言,言不尽意,然则圣人之意,其不可见乎?’子曰:‘圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神。’”

5.《易》主张“德治”之人道观

1) 倡导君子修德

《坤卦·象》云：“地势坤，君子以厚德载物。”《蒙卦·象》云：“蒙，君子以果行育德。”《蛊卦·象》云：“蛊，君子以振民育德。”《大畜卦·象》云：“大畜，君子以多识前言往行，以畜其德。”《习坎·象》云：“习坎，君子以常德行习教事。”《恒九三·象》云：“不恒其德，无所容也。”《蹇卦·象》云：“蹇，君子以反身修德。”《渐卦·象》云：“君子以居贤德善俗。”《夬卦·象》云：“夬，君子以施禄及下，居德则忌。”《升卦·象》云：“升，君子以顺德，积小以高大。”《节卦·象》云：“节，君子以制数度，议德行。”《乾·文言》云：“利者，义之和也；贞者，事之干也；君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事，君子行此四德者，故曰乾元亨利贞。”又《乾·文言》云：“君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。”《谦卦·象》云：“谦亨，天道下济而光明，地道卑而上行，天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”《谦初六·象》云：“谦谦君子，卑以自牧也。”《谦九三·象》云：“劳谦君子，万民服也。”《乾卦·象》云：“天行健，君子以自强不息。”《大壮卦·象》云：“大壮，君子以非礼弗履。”《咸卦·象》云：“咸，君子以虚受人。”《损卦·象》云：“损，君子以惩忿窒欲。”《益卦·象》云：“益，君子以见善则迁，有过则改。”《咸卦·象》云：“圣人感人心，而天下和平。”故《系辞下》论云：“是故履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。”又云：“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。”“圣人所以崇德而广业也。”

2) “尚贤”之德

《大畜卦·彖》云：“大畜，刚健笃实辉光，日新其德，刚上而尚贤，能止健，大正也。不家食，吉，养贤也。”《颐卦·彖》云：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”

3) 等级制度正名

《蹇卦·彖》云：“当位贞吉，以正邦也。”《家人六四·彖》云：“富家大吉，顺在位也。”《涣九五·彖》云：“王居无咎，正位也。”《鼎卦·彖》云：“鼎，君子以正位凝命。”《需卦·彖》云：“位乎天位，以正中。”故《系辞上》云：“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣。”

4) 明罚、慎刑

《噬嗑卦·彖》云：“噬嗑，先王以明罚敕法。”《贲卦·彖》云：“贲，君子以明庶政，无敢折狱。”《中孚·彖》云：“中孚，君子以议狱缓死。”《丰卦·彖》云：“丰，君子以折狱致刑。”《解卦·彖》云：“解，君子以赦过宥罪。”《旅卦·彖》云：“旅，君子以明慎用刑而不留狱。”《豫卦·彖》云：“圣人以顺动，则刑罚清而民服，豫之时义大矣哉。”《观卦·彖》云：“圣人以神道设教，而天下服矣。”

5) “损上益下”之德治观

《益卦·彖》云：“损上益下，民说无疆，自上下下，其道大光。”“天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。”《谦卦·彖》云：“谦，君子以裒多益寡，称物平施。”《剥卦·彖》云：“剥上以厚安宅。”《节卦·彖》云：“天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民。”

6) 伦理道德观念，孝悌、节、义

孝悌

《萃卦·彖》云：“王假有庙，致孝享也。”《家人·彖》云：“天地之大义也，家人有严君焉，父母之谓也。父父子子兄兄弟弟夫夫妇妇而家道正，正家而天下定矣。”

节

《家人九三·象》云：“妇子嘻嘻，失家节也。”《恒六五·象》云：“妇人贞吉，从一而终也。”

义

《坤卦·文言》云：“直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而结不孤。”《小畜初九·象》云：“复自道，其义吉也。”《明夷初九·象》云：“君子于行，义不食也。”《需卦·彖》云：“需，须也。险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。”《说卦》云：“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”

7) 社会“变革”的进步史观

《革卦·彖传》云：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”《坤卦·文言》云：“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。”

8) 大人、圣人治天道、人道的观念

易以“利见大人”为吉之论比比皆是，如《乾卦》云：“九二，见龙在田，利见大人”；“九五，飞龙在天，利见大人”。“圣人”，在《说卦》中一再提到，云：“圣人南面而听天下，响明而治。”又“昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”又“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”易经中多言“利见大人”、“利涉大川”为吉，“大人”、“大川”似乎有近义。似含有主宰“天道”的帝或上帝，赋有神灵的意义，是其将天道变化规律神化而创造的观念。故才有“飞龙在天，大人造也”的说法。大川能容汇百川，有容乃大。“大人”主宰天道变化，智慧无穷，有如“大川”之

容，如老子云：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。”（六十六章）他以“大”喻“道”，云：“字之曰道，强为之名曰大。”“故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。”（二十五章）“万物归焉而不为主，可名为大。”（三十四章）“譬道之在天下，犹川谷之于江海。”（三十二章）故“大道泛兮，其可左右。”（三十四章）

“圣人”当为“人道”之主宰，是掌握了天道人道规律的伟人，能创造“易与天地准”，能使天下大治，富有某种神圣的意义。而易中的“君子”，是能行大人、圣人之道之有德之人。所以把文王、周公、孔子称圣人，而周代的诸侯公卿称君子。

四、《周易》的价值和历史地位

《周易》是巫书，被西周时代贵族统治阶级用于占筮以测天道、人道之吉凶，所以其主导思想上不能摆脱“天命观”、“天人合一观”的束缚，这是奴隶社会巫术礼教文化的历史局限。也正由于其能将“天道”与“人道”合一来探测研究，如《系辞》所云“夫易开物成务，冒天下之道”，“是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”。是目的论与自然论混而为一的，因此使其哲学水平在继承前代成果的基础上达到了前所未有的历史高度。

周族以一个落后的以原始公社制为基础的邦国，靠德治礼教兴国，终于战胜殷纣王残暴的奴隶制统治，而取得天下。西周武王、周公，鉴于夏、殷二代亡国的教训，认识到“天命靡常”，须“以德配天”、“尊礼尚施”。《礼记·表记》载云：“夏道遵命，事鬼神而远之”；“殷人尊神，率民以事神”；“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之”。反映了夏、商、周三代不同的政教历史。夏代是我国第一个从原始公社制过渡到奴隶制私有制国家的时代，其原始公社制的德治礼教旧基础还很深厚，而奴隶制礼治制度还不甚完备，因此政治还比较开明，惟尊“天命观”赖以统治。夏桀残暴而为尊崇德教的商汤所取代。商代到殷时期，奴隶制统治日趋腐朽、没落，惟赖鬼神以巩固其统治，殷纣王暴虐无道，终为尊崇德教礼治的周文王、周公所取代。西周统治者，一方面宣扬天命，为周代殷的合理合法性制造舆论；一方面“以德配天”，加强开明的德治政教，加强“尊礼尚施”，把周族以“井田制”为基础的带军事编制性质的氏族组织、推行于全国，以血缘宗亲嫡长继承制和异姓联姻的制度建立以叔伯

甥舅“尊尊、亲亲”为纽带血缘宗法的分封制体系，强化了奴隶制政治统治的组织结构，总之是加强了人治。周统治者从文王、武王到周公、成王康王，的确能居安思危，“知稼穡之艰难”，明罚慎狱，尚贤任能，敬天保民，勤政为国，因此能造成“成康之治”的奴隶制盛世之“王道”天下。这从《尚书》、《诗经》中都有充分的反映。尤其是《诗经》，有如一部从文王时代到西周、东周的“通史”，凡重大的政教和社会战乱、风尚，都有深刻的描述，《三百篇》诗旨的褒贬，皆在为“敬天保民”、“尊礼尚施”。《尚书》、《诗经》与《周易》所反映的基本思想精神，是一致的，就是劝导统治者要“居安思危”，“以德配天”，“尊尊、亲亲”，“勤政保民”，不可逆天害民。所以《系辞》云：“易之兴也其于中古乎？作易者其有忧患乎？”所以《易》中六十四卦，虽大多言吉，而其断疑的立足点则在忧患也。《易》尚变，与周统治者“天命靡常”的观念是相一致的；《易》宣扬君子之德，圣人之治，宣扬天尊地卑，与加强周奴隶制等级分封制度统治也是一致的；宣扬“家道父父子子兄兄弟弟夫夫妇妇”的家道正，是与加强奴隶制礼教“尊尊、亲亲”之血缘宗法孝道思想相一致的。西周分封制是以血缘宗亲为纽带，以孝悌伦理道德为思想基础的，天子与公卿诸侯之关系是叔伯甥舅的关系，天子朝聘，只称叔伯甥舅，不称君臣，诸侯与大夫、大夫与士之间及庶民，亦都是如此关系。这是我国血缘家族奴隶制独特而严密的统治组织和观念，加上“井田制”这种经济、政治、军事互为一体的社会组织体系，因此使西周王朝获得了空前的强盛。东周时代周王室虽然衰弱，五霸崛起能“挟天子而令诸侯”，还是依靠了分封制的坚固基础。这个基础是从春秋末期至战国经过四五百年的战乱，才彻底予以摧毁，代之以郡县制的封建制新体制。老子、孔子时代，仅言是“礼坏乐崩”，是礼乐征伐从诸侯出、从大夫出了，“社稷无常奉，君臣无常位”（《左

传·昭公三十二年》)。所以老子提出类似西周列国林立,自相治理的“小国寡民”理想社会;而孔子则提出“克己复礼”恢复西周的“小康”礼治社会,再图实现“大同”之理想社会。也说明奴隶制社会基础尚稳定,社会的变革还处在量变时期。老子、孔子是立足在时代,企图救世而努力去研究古代的历史经验,予以总结,创制救世理论体系的。所以,老子的道学和孔子的儒学乃是上古历史发展和时代要求的产物。孔子编定的作为他办学的教科书的“六经”典籍,无疑是老子、孔子思想建构的基础。从上面关于《周易》思想内容的简述,可以明了老子、孔子思想是如何予以继承与发扬的了。从而也可明了《周易》的历史地位与价值。这本书不仅使我们能更好地了解上古奴隶制社会的哲学思想,也使我们能更好地研究老子、孔子思想的基础来源和其创造性的伟大成就。

五、《道德经》简论

老子是周王朝史官，名列九卿，名位极高。有人说，老子是没落的小奴隶主“士”，是不对的，士是大夫的家臣，士“不知有国”，是不能参预国政的，如何能做王室史官？由于王室史官的特殊职位，使老子可以也必须博览历代珍藏的重要文献典籍，所以史官多是智者，具有广博的学识修养，对天文、地理、历史、文教礼治、风土民情、政治经济制度、生产技术、征伐刑狱等等，是无所不了解的。孔子三十岁适周，问礼于老子。说明老子在孔子的心目中是一个大学问家。今天从老子的《道德经》看来，其哲学水平所达到的前无古人后无来者的高度，也说明他深厚的学识素养和卓越的智慧。

《道德经》标志着我们民族的哲学进入了理性发展的时代，它剥除了上古以“天命观”为主导的巫术文化的外衣，继承和发扬了前代科学思想的优秀成果，建构了民族哲学发展的新的结构体系，对尔后两千多年封建社会哲学和文化艺术的发展产生了巨大的影响。所以，老子《道德经》是具有划时代的伟大意义和历史作用的。

（一）老子道学的结构框架

作为夏商周奴隶制时代巫术文化哲学的代表《周易》，其思想体系的结构框架是建立在八卦、六十四卦的基础上的，所谓博大精深的“天道观”和“人道观”，都未能突破这个结构框架，其总体思想始终被紧箍着。所以《周易》的主导思想是巫术文化的思想基础“天命观”和“天人合一观”，其总体思维模式是六十四卦原始反终的循环运动，即太极图式的思维模式。因此《周易》的哲学基础是

唯心主义的，宏观思维方式是形而上学的。但由于《周易》的八卦、六十四卦建构的思想基础是阴阳观，其科学基础是天文历法。因此在其推天道究人事时，运用“天人合一”阴阳相分相合、相反相成、对立统一、反复其道的观念和思维方法，而创获了朴素的唯物辩证法，从而使《周易》的思想内容具有一定的科学性和很高的哲学水平。

《周易》这一特点，与我们民族文化和西周社会的特点是相一致的，西周的家族奴隶制统治体系就是依五行八卦观念来建制的。分封诸侯国八百，姬姓父统和姜姓母统（外戚）为根基，以异姓联姻为枢纽，建立起叔伯甥舅的纵横血缘家族奴隶制统治组织体系结构，天子公卿——诸侯——大夫——士——庶民，构成“尊尊、亲亲”的等级和网络结构森严的宝塔式礼治体制。这一庞大体制的经济结构体制则是“井田制”，它是依“河图”、“洛书”（即五行、八卦）建制，分九宫模式，如以九百亩为一井，中间百亩为公田，八百亩为私田，什一而税。《周礼·地官·小司徒》云：“九夫一井，四井为邑，四邑为丘，四丘为甸，以任地事而令贡赋，凡税敛之事。”故《诗》有云：“雨我公田，遂及我私”的描述。把“井田制”与分封制家族奴隶制等级礼治制度和军事编制结合，就大大加强了西周奴隶制王朝的统治。这一政治、经济体制有如八卦、六十四卦的体系结构。以乾坤为根本，以八卦为结构基础，演成六十四卦的体系。所以《系辞上》开首即云：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣。”这是对周代奴隶制思想的总结。奴隶制统治集团内部尽管有各种变动，如生老病死，争权夺利，邦国互相掠夺兼并等等，这有如六十四卦内部阴阳卦爻变化一样，只是局部的有限变化，作为总体结构体系则安然未变。若夏、商、周之王朝更替，则有如六十四卦物极必反、原始反终，所以也是量变而非质变。所以西周统治者以“天命靡

常”的“天命观”，把乾卦方位从北方移至西北方，就表示西周代殷受命于天了。在古代，没有今天科学的社会历史分期发展观，原始公社制到奴隶制到封建制，是一种社会质变的变革，他们依《易》的循环往复的运动观念，始终只有量变的社会发展观。后来的“三统说”、“五德终始说”的循环论，就是这种社会循环论发展和反映。《周易》如此，老子、孔子、孟子都如此，荀子、董仲舒、朱熹等也都如此。

老子道学的英明在于抛掉了《周易》的“天命观”和六十四卦的结构框架体系，从形而上的“道”的高度来研究天道和人道，建构他的“道学”结构框架体系。这与春秋时代巫术文化“天命观”权威的衰落，与周王朝的衰落，使奴隶制分封体制随着礼乐征伐从诸侯出、从大夫出之“礼坏乐崩”而崩溃的历史现状是相联系的，社会发展处在奴隶制走向封建制大变动前夜的历史造就了老子这样的伟大哲学家和他的《道德经》。以老子的思想水平，他已看到周王朝和它的奴隶制分封制必然灭亡，但他虽然熟知民族过去的历史，却受到历史的局限，无法洞悉未来的社会，在社会日趋动乱的时代萌发的新兴封建因素在老子眼里似乎都是祸害，反复其道的循环论天道框架思维模式，促使他向后看，而不愿向着令人悲哀的前景去寻求新的希望。无法构想二百年后形成的封建制社会模式的老子，只好满怀失落与悲哀，弃官回乡隐居著他的《道德经》了。他的天才的“天道观”与悲观的“人道观”就构成了他道学哲学的基本结构框架。他提出“道”为哲学的最高命题，作为他“道学”理论的主导和核心，而以他的“天道观”理论为主体，来观照他的“人道观”理论的建构，不是如《周易》一样以“天人合一观”为主导，以天人感应为方法，假天道来探究、说明人道，而是以“天道观”来主导人道，左右人道，要求人道服从或遵循天道之道与德。依此逻辑来建构他的理

想社会模式。从而丢弃了《周易》中“天人合一观”的合理的成果，而导致他道学体系中“天道观”与“人道观”的矛盾。他的“天道观”理论是充满了积极的辩证唯物主义精神的，而他的“人道观”理论却充满了消极的形而上学唯心主义的错误。他有才补天却无力救世。老子道学体系的缺陷被孔子纠正并完善了。孔子建构的“儒学”，是以他的“人道观”为主体，以老子的“天道观”为用，以“人能弘道，非道弘人”为纲领，批判了老子“道学”中“以道弘人”的错误，完善了民族“道表儒里”的哲学体系的建树。孔子问礼于老子，于“礼”道之研究，正是老子之弱处（从《道德经》看来），孔子之长处。所以孔子能倾毕生才华与精力于救世，终于成了中华民族文化思想史上最伟大的圣哲。

因此，老子的道学体系是不完善的，他的理论思维方式具有辩证法的精神和方法，但未能摆脱《周易》形而上学相对主义的束缚，还不知道矛盾对立面双方的转化需要一定的条件的原理，所以，他的朴素的辩证法思想是靠知识经验的积累和总结所得，仍处在自发的历史阶段里。但老子毕竟是天才超人，使古代朴素的唯物主义辩证法思想在他的道学中闪烁出更大的光辉，从而使他的道学哲学能批判地吸收和发扬《周易》的优秀成果，把民族哲学史的发展推向了一个崭新的历史阶段。

（二）《道德经》的基本内容

老子《道德经》的基本内容，总体上分成两个方面：“天道观”与“人道观”。以“道”这个最高哲学范畴为主导，统领其道学体系，形成了有与无、有名与无名、父与母、无为与无不为、柔与刚、阴与阳、牝与牡、静与动、弱与强、下与上、慈与勇、道与德等等哲学理论范畴，和贵无、守柔、守中、居静、处弱、好慈、节俭、绝圣、弃智及“小国

寡民”等等理论概念和主张。

1. 道

“道”作为我国古代哲学的最高范畴，是老子的创造。今天对老子“道”的解释，分歧仍然很大，或说是唯心主义，或说是唯物主义，或说是包含的内容广泛而模糊，既有唯心论又有唯物论等等。要取得一致的意见似乎比较困难。老子把“道”作为他“道学”的根本和核心，所以对“道”的概念、内容、性质、存在方式、运动变化、作用和意义，作了全面的论述。只要将老子有关“道”的论述综合起来研究，并联系古代社会文化史发展的实际与特点，是可以弄清老子“道”的内容与意义的。

1) 道的定义和概念

《道德经》二十五章云：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”这是老子关于“道”的概念或定义的精辟论述。这里，他指出了“道”“先天地生”，“可以为天下母”的产生和地位；指出了“道”“有物混成”，“寂兮寥兮，独立不改”的存在性质和特点；指出了“道”“周行而不殆”的运动方式和规则；以及其对具有这样一种历史和地位、存在的性质和特点、运动的方式和规则的“道”，因“吾不知其名”，而“字之曰道，强为之名曰大”的命名，所以“道”，亦可称“大道”。

“道”是老子创造并首次提出的最高哲学范畴，以作为他的“道学”体系建构的理论核心和基础，由于这种“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”的形而上的“道”，难为时人所理解，正如他在七十章中所云：“吾言甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行。”这种关于“道”哲学的高深理论，在老子看来是“甚易知，甚易行”的，但当

时的天下则“莫能知，莫能行”。这是奴隶制时代的历史造成的，那时只有士以上的奴隶主贵族才能享受不同程度的文化教育，“有教无类”的民间教育办学是孔子才创始，因此，在整个上古时代，如老子所说的“古之善为道者，非以明民，将以愚之”。而孔子则认为：“上智下愚不移。”孟子则认为：“民可使由之，不可使知之。”这是奴隶制时代统治阶级的观念和历史的真实反映。所以不仅“下愚”的广大劳动人民不能理解他的“道”，就是一般的奴隶主贵族也难以理解，因为这种高深的文化知识只掌握在少数“圣人”、“君子”和史官等高层统治者之“智者”手中。老子在四十一章中就有关于士“闻道”的形象描述，其云：“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。”老子认为，如“道”不令下士大笑，不足以为道也。所以他在七十章中接着说：“夫唯无知，是以不我知。”就是说，社会多无知，所以大多数人，不能理解他所论的“道”，因此“知我者希，则我者贵”。造成了“是以圣人被褐怀玉”的悲哀局面。这就是他在《道德经》中苦心孤诣地力求运用形象的语言，试打各种比喻，以反复论述“道”的原因。不少人认为老子的“道”是模糊不清的，这是不确切的。二十五章对“道”下的定义、概念已十分明确的了。其他各章有关“道”的反复论述，始终是依照他二十五章所下的定义展开的。

2) 道产生的历史和地位

老子在二十五章断言“道”是“先天地而生”，四章又云：“吾不知谁之子，象帝之先。”说明“道”在天地形成之前，在人们观念中的“上帝”产生之前，就已经产生了。从这一存在时空的先后之历史意义而言，他认为：“道”“可以为天下母”。四章云：“渊兮似万物之宗。”所言“渊兮”，与六十二章的“道者万物之奥”的“奥”意义是一样的，也是就历史的时空而言，以形容“道”产生之久远。所以在断

语前加了“可以”、“似”，以求在概念上分清“道”与“天地之母”、“万物之宗”，还是有一定的区别的。在老子的思想中，无疑已基本形成——“道”是主导天地万物产生、发展变化的规律。天地万物不是“上帝”神灵创造，也不受“上帝”主宰，天地万物是依自身“道”的规律而产生、变化、发展的。他觉得“道”是万能的，主宰着天地万物的生发变化，故在三十四章云：“大道汜兮，其可左右。”七十三章云：“天网恢恢，疏而不失。”所以道当在天地万物产生之先便“湛兮似或存”了（一章）。老子企图把“道”独立于天地万物之外，说成是“寂兮寥兮，独立不改”的存在本体，以取代“上帝”的最高地位，这无疑是错误的。有人将老子的“道”类比为黑格尔的“绝对理念”，这是不对的。黑格尔哲学的“绝对理念”是自觉创造的，而老子尚未摆脱古代经验论的束缚，他创造的“道”，还带有自发性和哲学概念的模糊性，他感觉到了，但还无力能以科学的理论予以阐明。而且他并没有把“道”与天地万物之生发变化割裂开来而绝对化，用以去取代“上帝”的位置。尽管其所论有缺陷，然而，他的“道”“先天天地生”、“象帝之先”的理论，对批判和推翻奴隶制巫术文化的“上帝”主宰天地万物生发变化的“天命观”、“神造论”，是具有伟大的作用和划时代的历史意义的。

老子认为的“道”“为天地母”，“万物之宗”，特地附加了“可以”、“似”的界定，说明他的概念是就“一定意义”而言的，不是“等于”的意思。他在五十二章云：“天下有始，以为天下母。”明确地阐明“天下母”是“天下有始”的概念。在一章云：“无名，天地之始；有名，万物之母。”依老子的哲学概念，“始”含“母”义，这里的“无名”乃是“天地之母”；“有名”，乃是“万物之母”。老子这一“有名”、“无名”的天地、万物生成概念的不同分别，当是从《周易》发展而来的。如《序卦》开首云：“有天地，然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。”

所以在老子的观念中,天地生于“无名”,天地既生,便“有名”了,意即天地化生万物。四十章云:“天下万物生于有,有生于无。”意义相同。“有”、“无”,即是“有名”、“无名”。在一章老子进一步论曰:“此两者,同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。”即是说,“有名”与“无名”,或有与无,两者是同出一源而异名而已。故“同谓之玄”,“玄”是指深奥不可测之化生天地、万物之母,“玄之又玄”,是形容其玄深难测程度,“众妙之门”,指妙生天地万物之门以喻也。六章有云:“谷神不死,是为元牝,元牝之门,是谓天地之根。”意思亦相同,是以虚谷作形象比喻,以虚谷能包容万物之神妙之义来喻玄和玄之又玄的意义,以元牝、元牝之门、天地之根,来喻天地、万物之母。老子的“道”是同时包含着“生成论”与“本体论”的意义的。

那末“母”是如何化生万物的呢?老子在四十二章论云:“负阴而抱阳,冲气以为和。”说明万物是阴阳之气相冲而和生成的。那末天地即是阴阳之气而化,天地之母即是“玄之又玄”的阴阳之气化含未分之“和”体,故五十五章云:“知和日常。”这一天地阴阳的观念与《周易》所论观念相同,老子所言“和”之“常”态,有类《系辞》所言的“太极”,太极生“两仪”即是阴阳天地。天地生“四象”,即是“四季”,四季变化百物生焉。而老子则在四十二章云:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”“一”即是阴阳合一之“和”之“常”态体,似“太极”;“一生二”,即生阴阳、天地;“三”为天、地、人“三才”,三才化生万物。如《说卦》云:“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳;立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义,兼三才而两之。”《周易》以“天命观”为其最高的哲学范畴,故以天、阳为主导,天为阳为父,地为阴为母;以天覆地载引发到父母男女结合生育子女,又以父生之,母以乳育婴儿之现象引发到自然,以天生之地养之为理论,这一观念当产生在原始父系氏族社会,发展

在奴隶制社会，而成了《周易》之基本观念。然而老子批判了这一观念，提出了道为最高之哲学范畴，以取代《周易》“天命观”，他认为“道生一，一生二，二生三，三生万物”。是依了道的规律，即阴阳二气相冲化生的规律为“道”，天地人、万物都是依阴阳“冲气而为和”化生的。所以他接着即云：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”故其又在二十八章论云：“知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。朴散则为器。”这是老子用形象比喻来进一步地阐述上面的道理。所论的谿、婴儿；式，无极；谷，朴；即是“一”，是阴阳二气之和、之常，就是太极。“朴散则为器”，就是指阴阳相克化生万物。所以老子在二十五章中又云：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”这亦是《周易》之观念而来，如《序卦》云：“有天地，然后有万物，有万物，然后有男女，有男女，然后有夫妇。”老子认为天地万物，人之“负阴而抱阳，冲气而为和”，化生发展，终究是法于“道”，而“道”则依阴阳变化之自然规律。“自然”，是老子哲学的概念和范畴，是指“道”自身固有的规律，即天地万物阴阳相冲相和生发变化的固有规律。这是依长期积累的天文历法知识和农业生产经验而创获的，如地利在尽天时，人和在得天时地利，必须依其规律而行。所以老子才感到并认为“道”乃是“可以为天地母”、“似万物之宗”的具有主宰地位的存在。

8)道的性质和特点

二十五章老子论“道”的性质和特点，是“有物混成”、“寂兮寥兮，独立不改”。这种混成之物的“道”体存在，老子似乎难以用明确的语言或理论予以阐述清楚，所以予以反复论述，其在二十一章云：“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有

物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”他认为，“道”这种混成之物的存在，是处于“惟恍惟惚”的状态，其中是有象、有物、有精、有信，是真实的存在物，而非虚无，也不是故弄玄虚的空话，然而，它却是看不见、摸不着、听不到、难以问、又难以名状的存在物。十四章云：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”就是说“道”是一种看不见的“夷”，听不到的“希”，搏不得的“微”。而夷、希、微三者也难以弄清，故混而为一，是一种不皦不昧，迎之不见其首，随之不见其后的广大无际的无状之状、无物之象。所以老子在一章开首云：“道可道，非常道”也。“道”是讲不清楚的，却又是无处不在、无时不在、无物不在、无事不在的。故老子“强为之名曰大”，宇宙中似乎还没有什么可比得上“道”之博大精深，微妙玄通了，却又令人难以讲清楚。所以他在三十二章中云：“道常无名。”然又“大道汜兮，其可左右”一切的，所以“大道甚夷”，是极平常可亲的，不即不离的。因此，老子在六十七章才说：“天下皆谓我道大，似不肖，夫唯大，故似不肖，若肖，久矣其细也夫。”意思是说，正因为“道”不像什么，才成其为大；如果有象可以名状了，早就是细小之器物了。何能成其为“道”呢？在老子的眼中，“道”是万能的，他所言的“道纪”，是指古来记载“道”运动变化规律历史的经验总结典籍，或谓古来天地万物变化规律之纲纪。人们掌握了它，便可以知古御今了。所以他在十四章云：“执古之道，以御今之有，能知古始。”如古人创造并逐步完善起来的天文历法，人们掌握了它，不仅可知道古来天文历法之变化规律，亦可驾御今天之天文历法之变化规律，以指导农业生产依农时变化而顺利进行和人们的生活安排。

应该说,老子把难以言说的“道”的性质和特点,基本上是讲清楚了。

4) 道的运动规律和功能

关于道的运动规律,老子在二十五章已明言:“大曰逝,逝曰远,远曰反。”“周行而不殆。”所以其四十章云:“反者,道之动。”就是说,“道”的运动规律是永远不息地反复循环地运动变化着。这是继《周易·复卦》的“反复其道”的观念发展而来的。“反复其道”是天道变化的规律,从自然现象看,日月运行,四季寒暑更替,万物之生发荣枯,皆是原始反终,反复其道,永无息止。老子把这一自然现象规律提到“道”之运动规律加以论说,这是形而上的哲学观念的抽象,无疑是民族哲学思维的飞跃。从而摆脱了古来形而上的道与形而下的器混淆不清的观念。如《周易》为“天人合一观”所束缚,往往使意识与存在、理论与实践、现象与本质混淆不清,甚至本末颠倒,不仅把卦象作为判断是非吉凶的凭据,还进而“得意忘象”,全凭《周易》卦爻之经、象、象辞来判断现实生活中“天道”与“人道”的是非吉凶,因此堕入巫术迷信的泥坑。老子则彻底排除了巫术迷信。如六十章云:“以道莅天下,其鬼不神。”他指出了“道”之规律变化“寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆”,所以他在三十七章云:“道常无为而无不为。”它只是按照自己本身的规律在不断地运动变化着。如十六章云:“致虚极,守静笃,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命,复命曰常。知常曰明,不知常,妄作凶。知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。”这里所言“复命曰常”,即是“反复其道”、“没身不殆”规律之常道。所言的常容、公、王、天、道、久,乃是“道常无为而无不为”的功能特点。

因此,老子在四十一章云:“道隐无名,夫唯道善贷且成。”七十

三章云：“天之道，不争而善胜，不言而善应，綖然而谋，天网恢恢，疏而不失。”三十四章云：“万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。”七十九章云：“天道无亲，常与善人。”八十一章云：“天之道，利而不害。”老子认为这是“道”之“德”。他在五十一章论曰：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之、育之、亭之、毒之、养之、覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”“玄德”，即大德、至高无尚之德也。这里的“道生之、德畜之”，是指“道”规律对天地万物化生发展变化的作用。老子的“道”是至真、至善、至美的。有人依此句释道为宇宙生成之本源论是不妥当的。

由于“道隐无名”，是一种“视之不足见，听之不足闻，用之不足既”（三十五章）的“惟恍惟惚”的“无状之状、无物之象”。所以老子谓其是“大象无形”的“弱者”，他以“水”作形象的比喻。八章云：“水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”七十八章云：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。”水为至柔之物，能因物而化，其性近道性，但道无水有，只是作一形象比喻，故老子言“几于道”；“几”者，近似也。所以老子在四十章云：“弱者，道之用。”与四章云：“道冲而用之或不盈”，则“绵绵若存，用之不勤”（六章）。“道善贷且成。”意义是相一致的。“道”是“寂兮寥兮，独立不改”，无思无欲无情的“致虚极、守静笃”的极虚静之“无物之象”，所以老子又把“无欲”、“静”作为“道”之功能特点。在三十七章云：“不欲以静，天下将自定。”故“道常无为而无不为”。

通过以上的论述，老子对“道”的定义和概念，“道”产生的历史和地位，“道”的性质和特点，“道”的运动规律和功能等的理论和观念，都是十分明确的，他在继承《周易》的基础上，飞跃到纯哲学的

高度，建构起他的理性的“道学”新体系。他的形而上的抽象逻辑思维是清晰、深邃而严密的，立论准确无误，言简意赅，博大精深，显示了大哲学家雄视千古、开创未来的卓越智慧和魄力，从而奠定了民族哲学发展的坚实基础，所以老子创造性的“道论”，其历史意义是十分巨大的。

2. 天道观与人道观

老子的道论，是建筑在他的“天道观”基础上的。所以，以上叙述老子的道论，已充分地展示了他的“天道观”。而他的“天道观”，则是从《周易》继承发展而来，而《周易》的“天道观”是以天文历法为基础的，所以老子的“天道观”也离不开天文历法这一科学基础。如老子所言的“涤除玄览，能无疵乎？”其所言的“玄览”，就是观察、体验天文历法变化之天道规律而来的。老子认为处于“和”状态的“常道”，即是“玄同”，五十六章云：“塞其兑、闭其门，挫其锐，解其分，和其光，同其尘，是谓玄同。”要观察、体验“玄同”之“道”，必须要“玄览”。即是他在十六章所云：“致虚极，守静笃，吾以观复。”这指的是观察研究天文和自然万物变化规律的状况。

老子的“天道观”无疑是属于唯物主义的，所以他的“道”论也是唯物主义的。但是，当他将“天道观”、道论，运用于人类社会，而形成的“人道观”，却产生了形而上学的错误。如天道是“无为而无不为”，因此而主张社会实行“无为而治”。在这样的思想主导下，建构了他的“人道观”。

1) 无为而治

“道常无为而无不为”，这是老子“道”和“天道观”的本质特点，天道无私故无为而无不为，是至真至善至美的，因此而成了他的“人道观”理论建构的基石。二章云：“是以圣人处无为之事，行不

言之教。”三章云：“为无为，则无不殆。”五十七章云：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”六十四章云：“是以圣人无为，故无败；无执，故无失。”四十八章云：“取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。”可见，老子是一再强调，“无为”以治“人道”，即任“人道”本身之“自然”，才能如“天道”一样“无为而无不为”，天下就必然太平无事了。

老子这种“无为而治”的“人道观”，在反对当时腐朽的奴隶制度和统治者们对人民的残酷掠夺、压迫和剥削，是有积极意义的。但作为“人道”的哲学理论，无疑是错误的。自从社会进入奴隶制之后，便充满了严酷的阶级斗争，奴隶主贵族不可能“放下屠刀，立地成佛。”“无为而治”只能是纸上谈兵，是一种空想。尤其是处在春秋末期，周王朝奴隶制度已日益败坏，新兴封建制度已经萌生，奴隶主统治集团正处于分崩离析状态，奴隶主贵族之间，奴隶主贵族与新兴地主之间，新兴地主财团之间，争权夺利，战乱蜂起，社会动乱不安，广大人民处在水深火热之中。在这样的社会形势下，老子则多谈“无为而治”，就显得荒谬了。然而，老子是哲学家，他是站在宏观历史的高度，从形而上的道学来思考并创建治世的良方，他是痛心时代社会的日趋衰落腐朽，认真总结过去的历史经验和思想理论精华，建构他理想主义的“人道王国”的。因此，他的“无为而治”的“人道观”，是具有一定的积极意义的。至少反映了受着残酷压迫和剥削的广大人民的某种理想主义的愿望。老子其他有关“人道观”的理论，均是依照“无为”的主导思想而展开的。

2)“小国寡民”的大道社会

老子是史官，精通上古历史，依他的历史发展经验，觉得上古原始社会，生产力极为低下，知识浅陋，结绳而治，也不宣扬什么仁义之道，则大道通行，天下为公，社会晏然。有似孔子所论：“大道

之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”（《礼记·礼运篇》）孔子构想的尧舜禹时代的“大同”社会，已是他理想化了的“大道”社会，正如老子的“小国寡民”社会构想一样，已非实有的原始社会。正如尧舜禹被人们理想化成伟大的民族“圣贤”一样，老、孔的“大道”社会的构想，恐怕是春秋末期的一种社会思潮，在周王朝日趋没落，社会腐败黑暗的形势下，人们看不到光明的前景，必然怀旧，希望尧舜等“圣贤”再世，再创“大道”社会。老子、孔子大倡“圣人之治”，并把自己也视为“圣人”，为世人构画理想社会的蓝图，以图救世。老子依他的“人道观”，在八十章构想了“小国寡民”的“大道”社会，其云：“小国寡民。使有什佰之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”有人说，老子的这一社会构想，是要复辟原始社会，这显然是误解。老子这一理想的“小国寡民”社会，是不同于贫穷落后、茹毛饮血的原始社会的。他强调了“使有什佰之器而不用”，“虽有舟舆”，“虽有甲兵”。说明乃是一个生产力、社会文化已相当发达的社会；“甘其食，美其服，安其居，乐其俗。”说明社会财富相当丰富，人们都能过着丰衣足食的美好生活。国泰民安，人们和乐相处，自相治理，道德高尚，无所奢求，安分守己，乐生恶死。所以能使有什佰之器而不用；使民重死而不远徙。故虽有舟舆，则无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。虽有发达的文化艺术，亦无所用处，使复结绳而用之已足。虽小国林立，但因各国民寡（国，指城国，非指国家之国），已觉地广

人种，所以虽邻国相望，鸡犬之声相闻，而各城国人民安然自相治理，故至老死可不相往来。这是老子“无为而治”的理想社会。与孔子的“大同”社会是同中有异的。其共同点是：两者都是依照中华民族这个以血缘氏族(家族)为基本结构的小农经济为基础的特殊历史特点构想的。所谓“国”，即是依血缘氏族(家族)建构的城国。“小国寡民”正是原始公社井田制时代的社会特点。这种特点到夏、商、周时代仍然保留。西周分封诸侯邦国八百，而各邦国内大夫家族的城邑则林立，这种牢固地建立在农业井田制基础上的血缘家族“城国”，具有独特的超稳定性和保守的独立性。这就是老子“小国寡民”和孔子“仁治”“大同”社会构想的历史基础，他们的“大道”社会理想正是民族上古社会历史的客观反映。例如，孔子以“克己复礼为仁”作为他推行“仁治”社会理想的行动纲领；而老子亦是如此，如五十四章云：“善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。”这与儒家“修身、齐家、治国、平天下”的思想是一致的，是我们民族独特的社会伦理观和政治观。不同点是：老子是立足于他的“天道观”——“道常无为而无不为”，“道法自然”，而人法地、法天、法道，要“知常曰明，不知常，妄作，凶”。因此，他认为“人道”也只能“无为而治”，任其自然，而构想出这种“小国寡民”的带消极性质的社会理想蓝图。孔子则是在批判了老子的以道弘人的“无为而治”之“人道观”和“小国寡民”的消极社会蓝图之基础上，立足于“人能弘道，非道弘人”的积极的“人道观”，依他“儒学”的“仁治”精神构想积极的“大同”社会理想蓝图。老子的“大道”社会理想虽然有其消极性，导致后来庄子的虚无主义，然而，启迪了孔子积极

的“大同”社会理想的建构和后来陶渊明“桃花源”理想社会的构想。尽管其都带有空想性，但毕竟在一定意义上反映了我们民族人民的美好愿望；因此也表现了老子、孔子、陶渊明的不满腐败的社会现实、有才补天而无力救世而勉强为之的高尚心灵。

3) 消极的人道理论

“小国寡民”、“无为而治”是老子“人道观”的纲领。由此而形成了他的消极的人道理论。他在十八章云：“大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”依他的“总纲”出发，在其看来，“大道”兴行的社会，“小国寡民”，天下为公，人人道德高尚，自行治理，六亲和乐相处，相安无事，所以谈不上“仁义”、“孝慈”、“忠臣”，无须发展慧智。这种“仁义”、“孝慈”、“忠臣”的道德观念，是在“大道废”之后，如原始社会进入奴隶制社会之后，天下为私，争权夺利，尔虞我诈，争斗不息，造成社会“有大伪”、“六亲不和”、“国家昏乱”，才产生这些赖以治理社会不安的新道德规范。老子这一历史发展观无疑是正确的，但他不是在阐述古代社会发展史，而是为他主张消灭这些新道德规范，重建“大道”社会作依据的。他接着在十九章云：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者，以为文不足，故令有所属，见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧。”这里所言的“文”是与“质”相对，在绝弃了圣、智、仁、义、巧、利，这些虚伪的纹饰之后，就令社会处于“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”的质朴状态。这就是他“故令有所属”的“大道”理想社会。在老子“天道观”中，“朴”，（素，是净白的帛、绢，与朴同义，含本质之意。）是“母”、“婴孩”和“一”，是化生天地万物之本源。这里的“见素抱朴”，是形容社会回到了他的原始质朴状态。人们都如婴孩一样质朴，少私寡欲，绝学无忧，社会无为而治，清静安宁。如三十七章云：“不欲以静，天下将自定。”所以，老子在六十

五章云：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德，深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。”这里所言的“稽式”，即是法式，法则。与二十二章所云的“圣人抱一，为天下式”同义。“玄德”，即是他所言的“深矣，远矣，与物反矣”的上古原始时代那种“见素抱朴”之德，“与物反矣”，意即原始反终，反复其道。故五十五章云：“含德之厚，比于赤子。”所以，在三十八章进一步阐述了他的“人道观”理论，云：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德为之而有以为。上仁为之而无以为，上义为之而有以为，上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。失礼者，忠信之薄而乱之首。前识者，道之华而愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。故去彼取此。”这里老子所论的“上德”，是指不居德而行德，“无为而无以为”，“无以为”是无欲念、无目的而为。所以有德；下德是居德而行德，“为之而有以为”，“有以为”，是有欲念、有目的而为。所以他认为是合道的精神，是属无德。含德之厚如赤子，赤子之德不居德，无欲以静，无为而为，所以其德厚也，这就是“与物反矣”之理。之下发展为“仁”，不如德，“义”不及“仁”。而“礼”则为“忠信之薄而乱之首”。因为“礼”是在人们丧失了德、仁、义之后而创立的，用以治理忠信之薄，互相争斗作乱之社会的。“则攘臂而扔之”，是言必须强行而为了。所以老子认为“礼”是社会走向动乱的罪魁祸首。依以上老子所论的逻辑推理，在失道之后发展起来的“前识者”，即指仁、义、礼等，乃是“道之华”，是虚伪的纹饰，故是“愚之始”也。所以，老子言：“是以大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。”这里的“故去彼取此”的结论，与十九章结论“绝学无忧”是一致的。这里包含着老子朴素

辩证唯物主义的历史发展观。但以上老子所论的人道理论,无疑是历史虚无主义的、消极的。老子把社会越向前发展越变得难以治理的原因归咎于由于社会文明的发展,因此提出以“绝学”来消除忧患,这无疑是错误的。然而,老子的出发点,则是在反对社会失道、失德、失仁、失义、失礼的罪恶,希望社会反朴归真,大道通行。从这一方面而言,在当时历史形势下,还是有其一定的积极意义的。这就是他针对当时社会现实所论的许多言论,具有严厉的批判性和力倡“圣人之治”的原因。

4) 对贵族统治者的警告和批判

老子人道理论中有历史虚无主义、消极的方面,但老子不是一个虚无主义者,他与庄子有本质的不同。老子是立足于积极救世的态度来建构他的道学体系的,所以,他针对当时的现实社会,对贵族统治者提出了诚心的劝导、严厉的警告和批判。

如三章云:“不尚贤,使民不争,不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱。是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨。常使民无知无欲,使夫智者不敢为也。为无为,则无不治。”五十七章云:“以正治国,以奇用兵,以无事取天下。……天下多忌讳,而民弥贫;民多利器,国家滋昏;人多使巧,奇物滋起;法令滋彰,盗贼多有。故圣人云:我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。”六十六章云:“江海所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王。是以欲上民,必以言下之;欲先民,必以身后之。是以圣人处上而民不重,处前而民不害,是以天下乐推而不厌。以其不争,故天下莫能与之争。”八章云:“上善若水,水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。居善地,心善渊,与善仁,言善信,正善治,事善能,动善时。夫唯不争,故无尤。”这是老子诚心劝导统治阶级的话。然而,光凭劝导是无济于事的,所以老子

便予以警告。如三十章云：“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。善有果而已，不敢以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而勿强。物壮则老，是谓不道，不道早已。”三十一章云：“夫佳兵者，不祥之器。物或恶之，故有道者不处。……不得已而用之，恬淡为上，胜而不美。而美之者，是兵杀人。夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。”四十六章云：“天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。祸莫大于知不足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣。”六十七章云：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈，故能勇；俭，故能广；不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣！夫慈，以战则胜，以守则固，天将救之，以慈卫之。”七十二章云：“民不畏威，则大威至。无狎其所居，无厌其所生。”七十四章云：“民不畏死，奈何以死惧之？”警告不够，老子便予以严辞批判。如七十五章云：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤于贵生。”七十七章云：“天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。”五十三章云：“大道甚夷，而民好经。朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食，则货有余，是谓盗夸，非道也哉！”四十二章云：“强梁者不得其死！”

以上老子所论无疑是具有批判现实的精神的。这实际上是老子道学体系赖以建立的社会思想基础。

5) 倡导圣人之治

老子的“绝圣弃智”理论是就形而上的“天道观”和“人道观”而发的，是建立在他的“大道”理想主义社会的构想基础上的。而当他回到现实社会，他并不绝对地主张“绝学无忧”，而是力倡“圣人之治”。老子有三十二处谈到“圣人”，分量极重。在老子的观念中，

“圣人”，乃是掌握了“道”的精神，能遵循天道规律而驾御人道，使天下大治的“得道之人”。如二章云：“是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成弗居，夫唯弗居，是以不去。”二十七章云：“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物，是谓袭明。”四十九章云：“圣人无常心，以百姓心为心。”六十四章云：“是以圣人欲不欲，不贵难得之货。学不学，复众人之所过。以辅万物之自然，而不敢为。”五十七章云：“故圣人云：‘我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。’”可见，老子的“圣人之道”，是遵“大道”而治的“人道”。如他在三章云：“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”所以他在八十一章总结云：“天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。”孔子也说：“无为而治者，其舜也欤。”（《论语·卫灵公》）尧舜“圣人之治”无疑是老子、孔子所美颂的理想。

6) 大一统思想

老子的“天道观”与“人道观”都是从“道”主宰一切的思想出发的，认为“天道”、“人道”能遵循“道”的规则，就能得“道常”。所以他在三十九章云：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。其致之。天无以清将恐裂，地无以宁将恐发，神无以灵将恐歇，谷无以盈将恐竭，万物无以生将恐灭，侯王无以贵高将恐蹶。”所以他在二十二章云：“是以圣人抱一，为天下式。”这是老子主张社会由圣人之治，归于大一统的思想体现。

老子的“无为而治”的“人道观”无疑是具有民族的理想主义精神的，因此具有积极的意义和作用。老子的道学理论不仅受到了新兴地主阶级思想家韩非、司马迁等人的推崇，而且在汉初曾被新

兴地主阶级努力付诸政治实践，造成历史上有名的汉初“文景之治”。自然，这是特定历史时代发展的需要，经过战国三百多年的大混战，秦皇朝的残酷统治，秦末农民大起义和汉初“八王之乱”，社会已遭受了空前的大破坏，“大城名都散亡，户口可得而数者十二三”（《史记·高祖功臣侯者年表序》）。中华大地已是大地多荒芜，人烟稀少，幸存者挣扎在死亡线上。历史已造成了极端贫困的“小国寡民”之社会现状，“无为而治”，休养生息，已成为时代历史的迫切要求，它符合人民的利益，也符合新兴统治阶级要巩固政权的目的。老子因此走红运，显耀一时，使汉初社会大为得益，医治了创伤，恢复了元气。司马迁在《史记·吕后本纪》里描述当时的史实说：“孝惠皇帝，高后之时，黎民得离战国之苦，君臣俱欲休息乎无为，故惠帝垂拱，高后女主称制，政不出房户，天下晏然。刑罚罕用，罪人是希。民务稼穡，衣食滋殖。”司马迁盛赞这样的“无为而治”社会，官吏们只要“奉职循理”，“亦可以为治”，无须用“法令”，只凭“威严”治民。曹参为相，清静无为，天下皆称其美。他在《史记·酷吏列传》里说：“汉兴破觚而为圜，斫雕而为朴，网漏于吞舟之鱼，而吏治烝烝，不至于奸，黎民艾安。”司马迁父子因有文景时代“无为而治”而造成天下大治的理想社会历史，因此而极力推崇老子，而贬儒、墨、名、法、阴阳各家。其实汉初是遵黄老，依1973年马王堆与《老子》同时出土的帛书看，乃是黄老思想的反映，是德刑思想结合的法家思想，是发展了老子积极思想而又能兼各家之长的适合新兴地主阶级要求的新思想。如司马谈在《六家要指》中说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物，其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”可见已把老子思想美化得尽善尽美了。从而也说明了老子“道学”的理想性和现实性的积极因

素。而汉初的“无为而治”本质上乃是以“法治”为基础的“有为而治”。《史记·曹相国世家》有云：“萧何为法，颀若画一；曹参代之，守而勿失。载其清净，民以宁一。”“汉承秦制”，萧何定律法基本上承袭了秦法，是以“亲戚相坐，什伍相连”的严刑峻法加强了对人民的控制。所以“文景之治”乃是新兴地主阶级的是以法治为基础的封建社会的“王道”理想社会，而非老子所理想的“小国寡民”和孔子所理想的“大同”“德治”社会。汉初是“道表法里”，武帝后是“儒表法里”，这是封建社会的本质。与春秋奴隶制以“礼治”为本质的社会下产生的老子“道学”与孔子“儒学”已完全不同了。所以，汉初的黄老思想已不是老子的“道学”，董仲舒的“儒术”，也不是孔子的“儒学”了，已是两个本质不同的时代社会和时代阶级的思想代表了。是新兴地主阶级采取的外宽而内严的“王霸之术”。正如汉宣帝所说：“汉家自有法度，杂王霸而用之。”（《汉书·宣帝纪》）

3. 辩证法和相对主义

老子《道德经》既有辩证法又有形而上学相对主义，老子并没有科学地自觉地掌握辩证法。只是凭他的渊博的学识和卓越的哲学水平。不管辩证法也好，形而上学相对主义也好，在老子还是建筑在经验主义的基础上的。主要是继承了《周易》的成就，《周易》是以卦挂象，依象求意，得意忘象。其“象”，有天地万物自然之象，有卦象。天地万物自然之象中，有反映客观规律的象，有不能反映自然规律的自然现象。如与天文历法相关的日月星辰、四季八节的变化，与一些信鸟、信兽、信虫、信花之象的联系，与农业生产的关系等，是具有科学的规律性的。卦象以阴阳变易的观念联系具有科学性的自然之象时，其卦象也富有一定的科学意义。日月运行，寒暑更迭，作物生发荣枯，人的生死等，具有原始反终，反

复其道,循环往复的特点。《周易》只停留在现象上,把现象当作事物发展的规律,以至把阴阳卦象的互相交变,每卦六爻和六十四卦的原始反终、反复其道、循环往复的变化与“天道”、“人道”相联系,认为“易与天地准”。这就形成了形而上学相对主义的错误观念。老子并没有能跳出《周易》的局限,他既继承了《周易》朴素的辩证法,也继承了其形而上学相对主义。然而,由于老子抛弃了《周易》的“天命观”和八卦巫术迷信观念,使他的“道学”理性哲学化,因此也使他的辩证法摆脱了“器”象的束缚,成了他形而上“道学”理论能有机组成部分。老子的朴素的辩证法思想,使他的“道学”体系的建构变得严整而高拔。

1) 朴素的辩证法思想

“道常无为而无不为”,是老子“道学”的根本思想。依据以上关于“天道观”、“人道观”的论述,老子所言的“无为”,是指“无为而为”,就是彻底的公而忘私,本身不怀任何欲念、目的,是按照其固有的自然规律而为,因此是“无不为”的。这就是“道常”,即“道”之正常规律,亦可称“常道”、“正道”。他把水看作是“几于道”的,因为道体是一种惚兮恍兮的无状之状、无物之象,是难以名状的看不见、摸不着的天下至柔之物,而水亦是至柔之物,虽能看得见,摸得着,但它能驰骋天下之至坚,无有入无间。七十八章云:“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫能胜,其无以易之。”具有“道”的精神,所以老子喻其“几于道”也。他所以颂扬“圣人”,是“圣人”能体“道”之精神而行之,“圣人皆孩之”而以“无为”为宗,使天下为公,常使民无知无欲(指智谋、私欲),故能无不为。老子是把“无为”作为“无不为”的前提条件,和矛盾的对立面。只有“无为”才能转化为“无不为”,要达到“无不为”,就必须有“无为”。这一矛盾相反相成,对立统一,就是“道常”(“常道”、“正道”)。这是符合辩证法精神的,因为

老子的“道常无为而无不为”理论原理，是以天道变化的规律特点为依据的。

由这一理论原理为主导而发展起来的有关“天道观”的一些理论，也充满了辩证法的精神。如他对“道”运行规则的描述，二十五章云：“道”是“周行而不殆”。“强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”这是由天道运行原始反终、反复其道的规则而来的，如日月的运行，寒暑的更替变化。“道”就是它们的自然规律。所以老子认为“道”虽“大”至无处不在、无所不在、无物不在、无事不在、无时不在，但它有如日月运行，逝——远——反，反复其道，周行而不殆。所以他在十六章又云：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命，复命曰常。”这也是阐述万物原始反终，反复其道的自然规律的。这里所云的根、归根、复命、常，即是万物之原始反终规律。如旧稻谷种播种后生发开花结果，获得新谷种，原始反终，永远如此反复其道。新谷种就是谷之归根，谷归根又处于不变的静态，故谓“复命”。“命”指规律，“常”，为恒常。四十五章云：“清静为天下正。”意义相同。这是就稻谷或万物本身而言的，乃是一种“无为而无不为”的自然规律，是不以人们的意志为转移的客观规律。所以老子在本章接着云：“知常曰明，不知常，妄作凶。”是言自然规律是不能违反的。

以上老子关于“道”和万物运动变化规律的论述，抓住了“反”、“复命”为其运动的本质特点，即“反者，道之动”，“复命曰常”。从而在《周易·复卦》的“反复其道，七日来复”的朴素的“天道观”基础上，发展成为阐发一切事物发展变化规律的哲学原理。这无疑是具有辩证法精神的原理，这不仅构成了他“道学”体系的灵魂，也构成了我国古代哲学发展的重要理论原理。

其他有关辩证法原理的论述，如二十八章云：“知其雄，守其

雌，为天下谿。”“知其白，守其黑，为天下式。”“知其荣，守其辱，为天下谷。”老子在四十二章云：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”所言“冲气”，即是阴阳二气矛盾相冲；“和”，即矛盾对立之统一。五十五章云“知和曰常”，矛盾双方处于统一状态。二十八章所云的，雄、白、荣为阳，黑、雌、辱为阴，构成矛盾对立的双方，缺了一方，矛盾就不能成立，事物就不可能生发变化发展。知雄因有雌相对，有雄物而无雌物，物就不可能化生；知白色是因有黑色，没有黑色作对比，白色观念也就不存在了；知荣是因为有辱，没有辱，也就不知荣的观念了。所以老子认为矛盾对立双方必须要“知”一方，就得“守”一方，才能构成事物矛盾对立的统一体，所以“知其白，守其黑，为天下式”。所言的“谿”、“谷”与“式”同义，都是法则的意思。这一章可为老子的矛盾观杰作。

老子的矛盾观认为矛盾双方是有主次的，雄雌、白黑、荣辱，三对矛盾中的雌、黑、辱，是主导的方面，即阴阳矛盾双方，阴是主导的方面，所以老子强调了“守”，意即据守、立足。在柔弱与刚强这一对矛盾中，柔弱是矛盾的主导方面。三十六章云：“柔弱胜刚强。”四十三章云：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”七十六章云：“故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”这是从“道”的观念而来。道体存在是天下至柔之物，是无状之状，无物之象，是“大道汜兮，其可左右”一切。老子以水喻“道”：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。”所以老子“贵柔”。由此引申到其他矛盾方面，如贵不争、不欲、贵处下、贵小、贵知足、贵知知、贵病病、贵大患若身、贵后其身、贵清静、贵慈、俭、不敢为天下先之“三宝”、贵大制不割等等。试摘录如下：

七章云：“天长地久，天地所以能长生且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪，

故能成其私。”

八章云：“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。……夫唯不争，故无尤。”

九章云：“持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功遂身退，天之道。”

十三章云：“贵大患若身。……何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”

三十八章云：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。”

四十一章云：“明道若昧，进道若退，夷道若类。上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝。大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形。”

四十四章云：“是故甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。”

四十六章云：“祸莫大于知不足，咎莫大于欲得，故知足之足，常足矣。”

四十八章云：“取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。”

五十五章云：“物壮则老，谓之不道，不道早已。”

五十八章云：“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。”“正复为奇，善复为妖。”“是以圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。”

六十章云：“治大国若烹小鲜。”

六十一章云：“大国者下流。”

六十三章云：“图难于其易，为大于其细。天下难事必作于易，天下大事必作于细。……夫轻诺必寡信，多易必多难，是以圣人犹难之。”

六十四章云：“为之于未有。治之于未乱。合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。”

六十六章云：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。……以其不争，故天下莫能与之争。”

二十四章云：“企者不立，跨者不行，自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长，其在道也。”

二十六章云：“重为轻根，静为躁君。”

三十三章云：“知人者智，自知者明。”

三十四章云：“以其终不为大，故能成其大。”

七十八章云：“是以圣人云，受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王，正言若反。”

八十一章云：“信言不美，美言不信；善者不辩，辩者不善；知者不博，博者不知。圣人不积，既以为人，己愈有；既以与人，己愈多。天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。”

二十三章云：“希言自然。故飘风不终朝，骤雨不终日。”

三十六章云：“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之，是谓微明。”

三十九章云：“故贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自谓孤寡不谷。”

四十五章云：“大成若缺，其用不弊；大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。”

七十一章云：“知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病，是以不病。”

以上所引这些章节的理论，多少都具有朴素的辩证法精神，许多话，都成了我们民族的哲理格言，对我国尔后哲学思想的发展具

有深刻的影响。总而言之，老子这些理论都是建立在他的“反者，道之动；弱者，道之用”（四十章），“正言若反”（七十八章）这一对立统一的矛盾观念之上的。这也是对《周易》的继承和发展。易占卦，断测吉凶祸福，总是从反面来思考问题的。所以《系辞》云：“作易者有尤患乎？”因为《周易》主在避凶求吉，逢凶化吉，所以占卦总是立足在“凶”上来考虑、分析问题。这一思想观念亦被老子所继承与发扬。这无疑是具有朴素辩证法精神的。

2) 形而上学的相对主义

老子并没有摆脱《周易》中形而上学相对主义的错误局限，在《道德经》中亦有不少相对主义的理论。他以“天道观”为主导来看待“人道”，认为“人道”当遵循天道规律来治理，这一基本观念的本身就是形而上学的。他在五十九章云：“治人事天莫若啬。”把“事天”（遵循天道规律变化）“治人”，治理社会人道与“莫若啬”相联系，“莫若啬”意思指应当像农业生产依农时变化规律进行一样。这无疑是错误的。天道变化规律对农业生产的影响，和对人类社会的影响是不同的。老子在“天道”面前表现出无能为力的思想，说明他并没有完全摆脱“天命观”的影响，以致把他创立的用以打倒“天命观”的理性的“道”，又绝对化了，从而把自己的思想翅膀束缚起来，使其“道学”体系囿于“道”的绝对化理论圈子，难以自拔。原为了积极救世的美好愿望，结果造成了消极的严重后果。如用“天道无为而无不为”的自然规律，来主导人类阶级社会，企图以“无为而治”的人道思想使社会达到“无不治”的太平盛世，这只能是空想。再倡导“绝圣弃智”，达到“绝学无忧”的“小国寡民”社会，就变得荒谬了。因为他的思想理想离开了已存在发展了一千多年的奴隶制度，离开了这个制度已走向没落，新兴的封建制度正在孕育、兴起的社会历史实际。就是说，脱离形而下的器这一基础，形

而上的道就成了空中楼阁了。全凭得意忘象的“意”，作为基础来推理而建立起来的理论，这种所谓“不行而知，不见而名，不为而成”的“圣人”理论，就必然走向荒谬绝伦了。

为人们乐道的“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”。借以论证老子的辩证法思想，则是将他的相对主义当成了辩证法。这当是古代巫术、礼教中的观念，巫术祭祀，“易”占卦，均含有禳灾祈福、避凶求吉的愿望。禳灾、避凶在祈福、求吉，祈福、求吉在禳灾、避凶。这是属于观念中的事。而现实生活中，祸不一定倚着福，福不一定伏着祸。《韩非·解老篇》对老子这两句话的解释说：“人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则无祸害，无祸害则尽天年。得事理则必成功，尽天年则全而寿。必成功则富与贵，全寿富贵之谓福，而福本于有祸。故曰‘祸兮福所倚，以成其功也’。”“人有福则富贵至，富贵至则衣食美。衣食美则骄心生，骄心生则行邪僻而动弃理。行邪僻则身死夭，动弃理则无成功。夫内有死夭之难，而外无成功之名者，大祸也，而祸本生于福。故曰‘福兮祸所伏’。”

韩非的解释虽有一定的道理，但这也只能是相对而言，而非绝对之理。老子、韩非将其当作必然性来对待，就犯了形而上学的错误了。因为矛盾的转化须有一定的条件，没有一定的条件，祸福之转化就不可能。正如毛泽东所说：“在一定条件下，坏的东西可以引出好的结果，好的东西也可以引出坏的结果。”（《关于正确处理人民内部矛盾》）

又如二章云：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”二十二章云：“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”老子所论认为人们知道了什么叫美和善，因此也就知道了什么是恶和不善，这同样只能是相对而言的。接着所云有的

无、难易、长短、高下、音声、前后和曲与全、枉与直、洼与盈、敝与新、少与得、多与惑等矛盾，都缺乏必要的条件，所以它们构不成对立统一的辩证矛盾关系，只是一种相对的关系。老子只是停留在事物矛盾的客观现象上，没有能透过现象去把握矛盾对立统一的本质特点。因此犯了形而上学相对主义的错误。

小 结

老子的八十一章五千言之《道德经》，无疑是中华民族古代最优秀的哲学经典著作。老子不仅高瞻远瞩地对上古巫术文化哲学作了全面深刻地批判性总结，发扬了民族优秀的哲学思想内核，创造性地建构了他的“道学”理性思想新体系，使我国古代哲学发展产生了一个大飞跃，而且为我国尔后两千多年封建社会哲学思想的发展奠定了坚实的基础。使民族的哲学思想和文学艺术发展走上了高层次文明建设的历史阶段，从而促进理性哲学、文学艺术及其文艺理论的飞跃发展。孔子“儒学”体系的成功，在哲学上恐怕不能排除受老子的深刻影响。孔子三十岁能拜师求教于老子，已可明了老子在孔子心目中的地位和影响。老、孔思想不仅开创了战国思想大解放的时代，成就了孟、荀、韩、扬朱等封建历史新时代的先驱思想家，而且促使并成就了孟、庄、屈这样杰出文艺家的诞生。孟、庄的散文，屈原的楚辞，因此奠定了我国尔后政论、散文和诗歌艺术风格的基调和难以企及的典范。而老子的《道德经》五千言，言简意赅，精深的玄理，精练而铿锵的韵文，是对周代易、诗、书之思想和语言艺术成就的继承与发扬，无疑为后代优秀哲人与文艺家树立了榜样。可以说，没有老子，恐怕难有庄子文学的成功。庄子的思想是继承老子的“道学”体系，而且主要是继承和发挥了老子思想中消极的一面，走向了极端的虚无主义，是没落奴隶主贵

族思想的典型代表。他的厌世与老子的批判现实、积极救世思想，是有本质差别的。庄子对老子思想的继承，是按己欲取舍，形成了他的唯心主义“天道观”和独特的艺术哲学，从而创造了他那浪漫主义的散文风格，他对后世产生的影响，更多的也是在文学艺术创作方面，他的消极的虚无主义哲学思想在封建社会也是受批判的。由于庄子散文艺术对后世影响巨大，从而使他那歪曲老子思想的虚无主义理论，迷糊了老子的形象。到魏晋玄学兴起，老庄就被一起纳入玄学体系中，老子“道学”的本来面目也就更加模糊不清了。

论王弼玄学

今天对王弼玄学的研究,已定论为本体论。认为从两汉宇宙生成和构成论发展到魏晋玄学本体论,乃是我国古代哲学史发展进入新的历史时期的标志,起到了上承两汉哲学,下启宋明理学的伟大作用。但又断定王弼“以无为本”的玄学最高命题是属于唯心主义的,因此玄学是唯心主义哲学。其贡献只在于抽象思辨能力提高了,但又认为,若与佛学相比,则又不如佛学哲学了。各家所论似乎是既符合历史发展的逻辑,也很辩证。然而,只要仔细一推敲,这一结论是不符合魏晋南北朝社会思想史实际的,这种所谓辩证的肯定与否定,是自相矛盾的。这种结论,致使无法说清玄学对这一时期的哲学认识论与方法论的形成,尤其是文艺理论体系的形成,和佛学“顿悟”心性论的形成等问题的巨大影响和作用。因为要高度肯定玄学作用,就等于肯定唯心主义哲学的伟大历史作用了。自然,这一时代的哲学正如这个动乱的社会历史,显得十分混乱,但作为王弼玄学,既是时代的代表,说明它是处在时代的最高点,自然是时代具有本质特点的哲学。所以要抓时代哲学的本质,也就必须抓住王弼玄学的本质。我认为,我们今天的研究成果,并未能明确地阐述王弼玄学的本质特点是什么。王弼玄学不仅有本体论,也有宇宙生成论、构成论,既有道家,也有儒家,还有诸子思想。王弼以后的玄学还综合佛家。就是两汉哲学,不管是《淮南子》、董仲舒之“儒术”、《白虎通》之谶纬神学和王充等,也都

有本体论和宇宙生成论、构成论,先秦之《周易》,老子、孔子、荀子等诸子百家亦如此。因为没有本体论就无法建构各自的能立足于时代的哲学体系,如没有宇宙生成、构成论,本体论也就没有了基础。所以,从《周易》到老子、孔子、荀子,到董仲舒的庞大的封建主义哲学体系的建构,都是两者密切结合的。我国古代哲学若离开了“究天人之际”的“道”这一根本,也就不可能成为其哲学了。任何应用科学理论,如果离开了这一根本,也同样无法建构和确立,如《黄帝内经》,其主导思想就是“究天人之际”之“道”的哲学。而天文历法的进步,如果离开了这一根本思想指导,就更不可思议了。我这里所说的是就作为我国整个哲学史建构的本体而言。若论各家的哲学体系,《周易》是以阴阳八卦巫术天命观为本体论,老子是以“道”为本体论,孔子以“仁”为本体论,庄子以“齐物论”虚无观为本体论,孟子以“性善论”之先验论为本体论,荀子、韩非以“性恶论”之形而上学观为本体论,董仲舒以“五行”、“天人感应论”之“天命论”为本体论等等,从而建构了他们各自不同特点的哲学体系。所谓本体论,就是各自哲学的最高范畴。玄学“以无为本”,“无”是其哲学建构的最高范畴,实际上就是老子的“道”和《周易》“八卦”阴阳观的发展。就本体论而言,这无疑是一脉相承而发展变化的。而且“以无为本”的哲学范畴明确提出是何晏的功劳。作为哲学体系而论,王弼与《周易》、老子、孔子、荀子、董仲舒相比,乃是无法相提并论的,王弼并没能跳出前人的思想体系基础而有什么新的建树。如他的《老子注》,就哲学水平的高度而言,并未能超越老子;《周易注》也同样未能超越原书的哲学基础,如就易学而论,也不及郑玄易学体系之完善。因此若就本体论、生成论、构成论而论玄学和古代哲学史,那么王弼玄学就没有地位了,因为王弼玄学的立足点本不在这里。王弼的“以无为本”并不是作为建构他的本体论哲

学,他虽然把它作为哲学的最高范畴,但却是作为认识论和方法论的原则,来建构他哲学的认识论、方法论的。所以,从一定意义上说,王弼的玄学,实质上就是我国古代的认识论和方法论哲学。这是从先秦以来第一次自觉地把认识论和方法论提高到哲学的高度来研究,在对以前的哲学史作全面系统总结的基础上,建构起我国古代哲学体系的认识论和方法论哲学的。这是我国古代哲学史上史无前例、后无来者的创举,标志着我国的哲学发展到了更高的历史阶段。由于推动了理论抽象思维的发展,所以不仅理性哲学的思辨性提高了,也促进了文艺理论、天文学、医学等等理论的提高和发展。所以王弼玄学的贡献,主要是在认识论和方法论上的伟大建树,从这一点而论,他的确可与老子、孔子开创理性哲学的新纪元,与董仲舒建立封建主义思想体系相媲美,其历史贡献是非常巨大的。王弼所以选中《老子》、《周易》和《论语》,因为它们不仅是我国古代哲学思想体系的基础,也是我国古代认识论、方法论的基础,在它们两者是统一的。但在它们那里虽然已显示出很高的认识论和方法论水平,但多少还带有经验论和自发性的倾向,还未能自觉地把认识论和方法论提高到哲学的高度来认识、研究和自觉地运用。这可以说,是两汉与先秦哲学的基本缺陷,因此不管哪一家,都始终不能摆脱朴素经验论、实证论的束缚。汉代那种哲学与科学,唯心论与唯物论互相混淆不清的状况,其原因就是认识论和方法论的缺陷造成的。如果一个哲学家,一个民族的哲学,不能在认识论和方法论上突破并自觉地把握,那末,他就无法摆脱经验论的束缚,而走上理性哲学发展的历史。因此对王弼玄学的历史地位和作用,就不言而喻了。

由此观之,王弼玄学的基本精神都反映在他的《老子指略》、《周易略例》和《论语释疑》中,这是他的认识论与方法论哲学的纲

领,也是他注老子《道德经》、《周易》和《论语》的指导思想。所以他在注释这三部古文献,并不是立足于去解释它们的微言大义,而在于挖掘其丰富的科学的认识论与方法论,并通过具体的注释,充分体现他如何运用认识论和方法论原理,借这几部经典,透彻地剖析哲学和社会现实的各类重大问题,从而以显示认识论与方法论哲学的重要指导意义和作用。

对于王弼玄学的认识论与方法论,不少学者亦有很深的研究,如任继愈主编的《中国哲学发展史·魏晋南北朝卷》关于王弼玄学的论述,可惜所论是立足于“贵无论”本体论哲学来研究的,所以虽然也专论了王弼玄学的方法论,却犯了王弼所批评的“舍本攻末”的认识论和方法论之错误。相对地说来,“以无为本”,是王弼的世界观,“崇本息末”、“崇本举末”、“以本统末”,乃是他的认识论与方法论。在王弼,世界观与方法论是有机统一的,时代历史所赋予他的使命,不是在解决“以无为本”的哲学问题,而是解决“以无为本”的世界观指导下的“崇本息末”、“崇本举末”、“以本统末”的认识论与方法论问题。这才是时代哲学的真正课题,只有掌握了这把金钥匙,才能解决哲学中各种问题,才能解决社会生活中的各类问题。王弼的天才,终于完成了历史所提出来的哲学难题,为我国哲学的发展作出了巨大的贡献。宋明理学体系的完成和成熟,不能不与王弼玄学的贡献有所联系,我国文艺理论体系能在魏晋南北朝建构起来,也不能不与他的玄学相联系。所以王弼的玄学是富有科学精神的,是属于辩证法范畴,尽管它有局限性和不完善性,却毕竟奠定了我国古代哲学认识论与方法论的基础,在我国,可以说在我们现代未引进马克思主义唯物辩证法之前,还没有第二个人能建构起如王弼这样的认识论与方法论哲学体系,而且居然至今还未能明确理解王弼玄学世界观与认识论、方法论的实质,令人

不能不为这位仅活了二十四岁的天才大哲学家作无尚感慨，曲高和寡，岂不悲夫！

一、先秦、两汉哲学世界观与认识论、方法论的表现

《周易》是殷周春秋时代的哲学经典，它的世界观是奴隶制巫术礼教“以德配天”的天命观，它的认识论与方法论是阴阳八卦图式。“六十四”卦即是“究天人之际”的六十四类天人之道变化的一般规律，借所反映的事物本质与现象，以作为探究天人之际的吉凶祸福、帮助人们把握天道与人道的变化规律，赖以巩固与加强奴隶制“礼治”的统治。所以《周易》的世界观和认识论、方法论：第一是属于奴隶制时代具有巫术性质特点的世界观和认识论、方法论；第二是其认识论与方法论的基础是阴阳八卦图式，以此为准则来“究天人之际”的一切问题，而不是依客观世界为基础来“究天人之际”，就是说，是以图式思维规则决定存在，而不是存在决定思维。所以《周易》的世界观和认识论、方法论，本质上是唯心主义的。但由于它的六十四卦“究天人之际”的内容，是包含着许多相对真理的材料，它们是无数历史经验的总结，因此具有一定的科学性，具有朴素唯物主义的精神。由于“八卦”图式是以阴阳观为基础，而阴阳观乃是一种富有科学精神的哲学观念，能把握和反映“天道”与“人道”的辩证变化最一般的规律，所以阴阳观乃是一种具有朴素辩证法特质的认识论与方法论。但是这种朴素的辩证法思想是被框在“反复其道”八卦图式的思维模式中，是一种有限的循环论中的无限思维模式，它紧箍着古代人们的思维逻辑。

老子《道德经》的伟大贡献，就在于打破了《周易》的绝对性思维模式，创造性地提出了“道”，作为他哲学体系的最高范畴，以取

代“天命观”。“道”是彻底地批判了巫术阴阳八卦哲学,富有理性精神的新世界观和认识论、方法论,从而揭开了我国理性哲学发展的新纪元。这无疑是我国哲学发展史上的第一次飞跃,因此开创了春秋战国理性思想蓬勃发展的“百家争鸣”时代。老子的“道学”是宇宙生成、构成论与本体论的有机统一,“道”既是宇宙生成的本源和宇宙构成的基础,也是“天道”与“人道”的规律,因此也具有本体论的性质。因为“道”含阴阳刚柔,“冲气以为和”而为道,从而使阴阳、刚柔观从“八卦图式”中解放出来,而变成了具有“道”性质的抽象思维规则,建构了他“道学”的认识论和方法论。由于老子“道”的基础是天文历法科学,因此被天道“无为而无不为”的特质和规律的绝对性所左右,形成了他“无为而治”的“道”世界观和认识论、方法论,因此把《周易》贵阳贵刚贵健的“天行健,君子以自强不息”的积极思想精神丢弃,改造成贵阴贵柔贵弱的“无为而治”的消极思想,不是“以德配天”,而是“弃德遵道”。所以,老子的“天道观”是具有朴素辩证法精神的,而他的“人道观”则是形而上学的、片面消极的。老子的“道学”的成功在于他把《周易》的具体上升到了抽象的第一个飞跃,但未能完成由抽象到具体的第二个飞跃。所以王弼归纳老子道学的方法论是“崇本息末”、“以本统末”,而无“崇本举末”。认识论与方法论上的缺陷,导致老子无力完成第二个理论飞跃,而堕入形而上学泥坑。所以老子的辩证法中既有积极的思想精神,又有消极的思想因素。所以就哲学的水准而言,《周易》及不上老子,而就认识论与方法论而言,老子还不及《周易》完备而严密,如《周易》的阴阳、刚柔、相辅相成、贵刚处柔、贵中正、时中等原则是十分可贵的朴素辩证法原理。可惜老子未能予以继承与发扬,这可能是老子的知识结构擅长于“天道”的研究,故能把握其本质与规律,而弱于“人道”的研究,所以只能把握社会现象,而不能

洞悉社会本质与规律，造成“究天人之际”哲学体系建构的流产。但老子毕竟把时代的思维引向了理性哲学的新阶段，在我国古代哲学史上的承前启后之功是非常伟大的，他为我国古代哲学史的发展揭开了崭新的一页，使先秦哲学进入了一个辉煌灿烂的新天地。

孔子年轻时曾拜师于老子，这位圣人，不仅掌握了老子“道学”积极的“天道观”，而且也了解了老子“道学”消极的“人道观”。所以，依《史记》载孔子曾问“礼”于老子，这正是老子“道学”的弱点，孔子“仁学”的优点。王弼在回答裴徽关于圣人体无的问难时说：“圣人体无，无又不足以训，故言必及有。老庄未免于有，恒训其所不足。”（《世说新语》卷二）就是老子言无（道）却是始终囿于有（现象），老子是立足于有来论无，所以只有崇本息末，崇本统末，故体无应物而为物累也；而孔子不言无，是立足于无来言有，主言有，恰恰是将道与器、本与末有机地统一起来，做到了崇本举末、以本统末，纠正了老子以天道为本、人道为末的错误观念，坚持了以人道为本、天道为末的世界观。所以王弼在注《论语·阳货》：“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉！’”注云：“予欲无言，盖欲明本。举本统末，而示物于极者也。”王弼在注《老子》三十八章时谈到人道社会“德”时才谈到“守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱而邪不生，大美配天而华不作”。这是王弼思想，也是孔子的思想，而非老子思想。孔子是在批判了老子消极的“道学观”，提出了“人能弘道，非道弘人”（卫灵公）的积极有为思想，这正是《周易》的“天行健，君子当自强不息”的精神之发扬和发展。所以他既尊崇“天道”与“人道”的规律，又主张把握、利用“天道”与“人道”规律，把“崇本统末”与“崇本举末”有机地统一起来。把《周易》和老子积极的道

学观作为他的世界观和认识论、方法论,建构起他的以“仁”为最高哲学范畴的儒学体系。“仁”在周代是作为伦理道德观念,(在《周易》、《尚书》、《诗经》中均有反映。)而孔子将其提到“道”哲学本体论的高度,成了儒学体系的最高范畴,这是理论上之飞跃与创造。“仁”的根本基础是孝悌伦理道德规范,“仁”因此成了他儒学的世界观;并将《周易》中的“中正”、“时中”思想发展为“中庸”哲学思想,成为他的认识论和方法论哲学。由于孔子将“仁”与“中庸”提高到“道”的哲学高度,因此在“道”的精神下有机地将世界观和方法论统一起来了。孔子就是运用这一根本思想,来研究“人道”,总结上古全部历史经验,把握住民族历史发展的规律和特点,建构起富有科学精神的“儒学”的,以他“圣人”的智慧和胸襟,不仅批判地吸收了老子“道学”的积极思想精神,而且是吸收了“六经”的积极思想精神,站在努力建构民族理想“人道”的高度,为民族创建了理性主义的“人道”学体系。它与老子的“天道观”哲学体系结合起来,从而完成了我国古代哲学体系建构的根本任务,也成了我国整个封建社会两千多年哲学体系发展的根本基础。

老子的“道学”,到了庄子手里,把“道”进一步绝对化,提出了“齐物论”的世界观和方法论。把“天道”与“人道”同一,把上古的“天人合一”神学观念发展为“天人化一”的虚无主义,从而“蔽于天而不知人”(《荀子·解蔽》)。主张取消“人道”的一切文明,归于原始的自然界。这不仅错误地理解了老子“道”的本质,而且错误地运用了老子“崇本息末”之认识论与方法论。他把“道”的本质理解为是凭主观构想的“虚无”,来作为他哲学的最高范畴,再以他的主观唯心主义观念片面地运用“崇本息末”的认识论与方法论,得出了“齐物论”的错误认识论与方法论,从而导致他的哲学走向虚无主义的极端,主张消灭现世社会的一切文明,尽至恶生乐死,幻想

虚无的“至德之世”和“真人”的绝对自由主义。这无疑是老子“道学”形而上学消极世界观和方法论的进一步错误地发展与绝对化所造成的。所以庄子哲学是老子“道学”消极面的极端化，是我国古代典型的唯心论哲学。然而不能否定，由于庄子思想上摆脱了一切束缚，努力超脱于现实之外，充分发挥思想的自由翅膀，把现实虚无化、幻想化，从而提高了他得意忘象的抽象思维能力，凭借他的文学天才和学识素养，使他的散文焕发出浪漫主义的光彩。不过，这也不能不归于老子理性道学积极精神的启迪与作用。所以《庄子》的一些篇章能够闪烁出很高的哲理，这无疑是他天才的闪光，可惜由于他没落奴隶主阶级的立场与残酷的社会现实，把他的哲学本质推向了唯心主义的泥坑。所以他的消极人生哲学，总成为尔后动乱时代不得志或没落文人的寄命符和道教的主要经典。比如它使王弼的具有辩证法精神的玄学通过郭象的《庄子注》而蜕化为唯心主义哲学，终于与佛教哲学“心性论”合流，而走向没落。足见庄子哲学的巨大消极影响和作用。

孟子倒是想发扬孔子儒学积极有为和理想主义的精神，但由于把孔子的“仁学”道化，如庄子一样，以“道”的绝对精神以视“仁”，将孔子“性相近也，习相远也”之论推向极端，从而得出人性天生至善的先验论的人性论，认为人之性恶是后天造成，以此作为他的哲学基础，建构“人道”、“仁政”为最高理想的哲学体系，所以尽管他的思想中有许多积极的理想主义的东西。如把仁与义结合完善了孔子的儒学，作为他仁政政治哲学的基础。但在本质上说，他的哲学是属于形而上学唯心主义的，他的“仁政”学说是孔子“仁”学精神的消极化、极端化，他丢掉了孔子的“人能弘道，非道弘人”的积极思想，而吸取了老子的“无为而无不为”的道学观念，制造性善论，以“人皆可为尧舜”的说教和克己内省修身为方法来贩

卖他的理想主义“仁政”理论，从而把孔子的儒学唯心主义道学化，这不仅在当时严重地脱离现实社会的实际，而且在以后的两千多年中也仍然是脱离社会实际的理论，所以只能供封建统治阶级作为麻醉人民精神的鸦片烟，导致儒学宗教化倾向。所以孟子唯心论先验论的世界观与内省修身的认识论与方法论，把孔子积极进步的儒学改造成为消极的伪道学，使孔子的具有唯物主义精神的儒学蜕变为唯心主义的儒家伪道学。这是历史上第一次对孔子进步思想的篡改，所以庄子与孟子是从唯心主义的世界观和方法论出发改造了老子的“道学”和孔子的“儒学”。

荀子从批判庄子与孟子消极的哲学观点入手，在吸收《周易》、老子、孔子积极的天道观和人道观基础上，综合诸子、尤其是法家的一些合理的思想，建构了他的道表儒里的王霸合一的哲学体系。他以“制天命而用之”的积极“天道观”为主导，以“性恶论”的人性论为基础，建构了他的以道、礼、法结合为特质的王霸政治哲学。他是战国时代最有代表性的能把道、儒、法积极思想融为一体的大哲学家。他的“道”学观，是融汇了易、老、孔的积极世界观和方法论，借以批判巫术天命观和建构礼法（王霸）互为结合的“人道”政治哲学，为封建主义的大一统思想体系奠定了理论基础。荀子的世界观与方法论，是崇本统末与崇本举末的有机统一，因此是属于朴素辩证法范畴的思想，是先秦继老子、孔子之后最伟大的哲学家。

荀子的学生韩非无疑是先秦典型的法家，他是把荀子的“性恶论”的人性论强调得过了头，有似庄子把老子的“道”，孟子把孔子的“仁”视作道，把人性“仁”化、道化，把人性概念化、道德化，认为人性就是道德性，从而形成了先验的性善人性论。韩非子则是将“性恶论”提到“道”的高度，把人性与兽性等同，从而主张严刑峻法，建构了法、术、势互为结合的法治哲学体系。尽管接受了老子、

孔子、荀子的思想，但由于他的形而上学的世界观与方法论，使他的法治理论片面绝对化。因此严重地影响和推动了秦始皇的暴政，从而为后人所痛恶而声名狼藉，以致连他的老师荀子也陪绑而遭贬斥。尽管两千年来荀、韩思想始终是封建统治思想的基础，却始终不敢公开予以正名。比如汉初奉行的所谓“黄老哲学”、“文景之治”，实质上乃是紧承秦皇朝的荀、韩哲学，“汉承秦制”，萧何依秦法定汉律，基本上未作改变，由大儒叔孙通定礼仪制度，基本上仿照孔子强调的周代礼仪制度。为适应汉初休养生息方针的要求，推行“无为而治”的黄老思想，已不是老子的道学，而是管子、荀子有为而治的刑德之治为本质的思想。汉初的陆贾、贾谊、司马谈、司马迁父子和《淮南子》都反映了共同的思想特点，实质上是属于荀子的王霸之治政治哲学。因此，黄老哲学是继承和发扬了先秦的理性哲学精神，其世界观和方法论是具有辩证法精神的。

汉武帝采纳了董仲舒的“罢黜百家，独尊儒术”的方针，宣布了先秦理性哲学发展时代的结束。董仲舒为适应封建帝国大一统政治统治的要求，以“奉天而法古”（《春秋繁露·楚庄王》）为原则，挖掘《公羊春秋》中的天命观和“天人感应”五行观，作为他的指导思想，综合先秦易、老、孔、孟、荀、名、法等各家思想，建构了道学为表，儒法为里的封建主义思想体系。他的“儒术”与孔子、荀子的儒学已有本质上的不同，比如人本思想是儒家的基本思想，然孔、荀的人本思想是以理想化的仁爱伦理思想为基础，而董仲舒的人本思想则是以巩固与加强封建统治为目的的王道政治思想。董仲舒是把道家的“道”与周代的“以德配天”的天命观相结合，改造成“天命论”，以取代老子哲学的“道”，以“天不变，道亦不变”，作为他“天命论”的基础，从而建构了他的世界观。在“天命论”的主导下，他借先秦的阴阳“五行观”和《周易》的“究天人之际”的“天人合一”、“天

人感应”的思想，附会先秦大量的天文学、物理学、医学、音乐学等科学材料，建构了他的“天人合一论”、“天人感应论”的认识论和方法论。“易”是强调人道法天道，老子是强调“人法地、地法天、天法道”，强调了遵循人道发展规律，实际上他是把“天道”规律当作“人道”规律。孔子强调“人能弘道，非道弘人”。才真正提倡遵循“人道”本身的规律。而董仲舒则强调“天道”即“人道”，“人道”即“天道”。“仁，天心。”（《春秋繁露·俞序》）人的喜怒哀乐配四季，人的骨骼数三百六十配一年日数。因王道配天，而提出“三纲”、“五常”，“三统”、“三正”，（是人道亦是天道）等等政治统治思想，假“天道”将其道学化和封建法定化。董仲舒的“儒术”哲学体系是把天命论、天人合一论、阴阳五行论、天人感应论和经验论的实证方法论等等，都包融起来，从政治、经济到文化教育，无不包揽，其博大精深，体系完备，的确是空前的，充分显示了这位大哲学家的博学多才和巨大的综合贯通能力。他的思想体系无疑是富有创造性的适应新时代要求的庞大而严整的体系。

董仲舒的天命论世界观和“天人合一论”与“天人感应论”的认识论与方法论，框定了两汉哲学的基本模式，如汉代易学，不管京房的卦气说，虞翻的互体说，扬雄“八十一首”论和郑玄易学，无疑是受了“天人感应论”和经验主义实证论的认识论与方法论的影响，而形成了汉易与天文学密切结合的特点。易、八卦的确是因天文历法依农业经济发展的需要而被创造出来的，所以易的基础是天文学，八卦是探测天文历法的图式。但由于先民认识水平的局限，天文历法与农业生产、人们生活关系的密切性和其规律的不可违背性，从而产生了神圣的观念，在巫术“天命观”绝对主导下的原始公社制社会里，“易八卦”便成了“究天人之际”的“以通神明之德，以类万物之情”之神圣巫术工具。“天文历法”毕竟规律简单

可循,而人事吉凶祸福之变化则难测,因此在长期的巫术占卜实践中,积累了大量的探究“人道”的义理,形成易传为主要思想内容的上古哲学典籍,作为历法图书的功能却被排除了。由于董仲舒把被先秦彻底批判了的“天命观”、“天人合一”的“天人感应观”再捡回来,加以改造,成为新兴封建统治阶级的世界观和方法论,从而引导一些人去发掘“易八卦”的天文科学内涵,用汉代进步的天文学和历法知识来论证“易八卦”是探测天文历法的图式,无疑是揭开了“八卦”的原始本质特点,这一被历史深埋了的秘密的揭露,形成了汉代独特的易学,不仅推动了汉代天文学、历法的进一步发展,而且也补充、完善了董仲舒的思想体系。然而,“八卦”毕竟是原始人的历法图式,是天文历法直观经验的总结和概括,内涵肤浅,汉人把已经十分发达的天文学、历法纳入八卦、六十四卦的图式,自然就走进了死胡同。尤其是受八卦、五行观影响的循环论思维模式,凝固了汉人的思想。如社会发展观上的“五德终始说”、“三统”、“三正”说,天文学上的盖天说、浑天说和穹天说,医学上的人体周天说、阴阳五行生克说等等,使人们的思维难以冲破这一无形的框子。然而,汉易学总体上说,还是积极的,可谓受董仲舒认识论和方法论积极影响的结果。董仲舒的“天命论”世界观和“天人合一”、“天人感应论”之认识论与方法论消极影响的结果,则导致了谶纬神学的发展。圣定的《白虎通德论》,使谶纬神学法定化,成了东汉时代的统治思想,从而把董仲舒的思想体系和汉代经学引向宗教迷信的死胡同。王充的《论衡》批判谶纬神学,的确十分尖锐而彻底,标志着两汉唯物论达到了极高的水平。然而,王充是吸取了董仲舒经验论的实证论方法,而且未能摆脱董仲舒的“天人合一”、“天人感应论”的认识论和方法论的影响,从而陷入形而上学的宿命论。因此他虽破掉了两汉唯心主义的神学目的论哲学和

讷纬迷信,却未能也无法建立起自己新的哲学体系,而且他的《论衡》写好后便藏之秘阁,在东汉并未产生任何影响,直到东汉末、三国初才产生较大的影响。

以上概括地论述了从《周易》哲学、先秦诸子哲学到两汉哲学的一些代表性哲学家的世界观和认识论、方法论的特点。这是从哲学认识论与方法论的角度来研究,将其揭露出来,一个能适应时代发展的要求创建自己的哲学体系的哲学家,都有他成熟的世界观和方法论,而且总是有机地统一在一起的,否则就难以自成体系。如《吕氏春秋》、《淮南子》只能算是“大杂烩”汇编。然而,在王弼之前的全部哲学史,还没有一个哲学家能自觉地意识到认识论与方法论哲学的重要性,而予以专门研究并建立理论,往往是凭借天才和经验积累,自觉不自觉地予以运用。并且把认识论与方法论纳入世界观之中,或混而为一。在一定意义上讲,世界观也是认识论与方法论,有什么样的世界观,就有什么样的认识论与方法论,两者必然是统一的。但认识论与方法论毕竟不能等同于世界观。两者不可混而为一。如《周易》的世界观是巫术“天命观”,认识论是巫术“天人合一观”,方法论是阴阳“八卦图式”。但古人在理解和运用这部典籍时,往往把“阴阳八卦图式”当作了世界观,视阴阳“八卦图式”为世界模式,“以通神明之德,以类万物之情”。被神化为通晓一切的神圣图式哲学。如老子的“道”,乃是他“道学”的世界观,以道为本,是他的认识论,崇本息末是他的方法论。但老子却把“道”既作为世界观,亦作为认识论与方法论。虽然天才地在他的“道学”中显示了“以道为本”的认识论和“崇本息末”的方法论,却未能自觉地意识到,并予以提示。所以导致老子“道学”体系难以完善而流产。孔子视“仁”为道,作为他儒学的世界观,并明确地提出了“中庸”的认识论与方法论,所以就能建构起他完善的儒

学体系。同样庄子、孟子、韩非理论的错误，主要是认识论与方法论的错误所造成的；而荀子、董仲舒的成功，则在于认识论与方法论的完善。但他们都未能自觉地加以认识和研究，都处在自觉不自觉的状态中。因此，汉以前的哲学家的认识论与方法论都未能脱离经验论的束缚，而且往往把经验主义实证科学方法论当作哲学的主要认识论和方法论，所有的哲学家几乎无一能例外。随着两汉科学的发展，反而更甚，董仲舒庞大的封建主义哲学体系的建构，汉易学的庞大体系的发展，谶纬神学体系的形成，直到王充《论衡》，不管唯心论，还是唯物论，无不是建立在经验主义实证方法论这一基础之上。严格地说来，“验证”或实证方法论属于科学研究的方法论，而不是哲学的认识论与方法论，所以导致了汉人哲学理性抽象思维的退步，不管董仲舒的儒术，京房、扬雄的易学，谶纬神学及王充的《论衡》，在世界观与方法论上，往往把神学、科学与哲学混为一谈。如把宇宙生成论、构成论、天文历法、医学，都当作了哲学问题来研究，犯了舍本攻末的认识论与方法论的错误。所以汉代的哲学体系尽管庞大，却不如《周易》、老子、孔子、荀子哲学的理论水平为高。所以哲学史发展到了汉末，对民族哲学世界观和认识论、方法论的研究与建构，就被提到历史的日程上来了，不解决这个历史任务，要想建构新的哲学体系，推动哲学向更高的层次发展，就困难了。

二、什么是魏晋时代的哲学课题

为什么说民族哲学世界观和认识论、方法论的研究和建构是历史地提到了魏晋时代的面前，的确须要作认真地研究与分析。

汉末黄巾农民大起义的武器批判，不仅摧毁了腐朽的东汉王朝的反动统治，而且也摧毁了腐朽的谶纬神学体系的思想统治。谶纬神学的垮台，导致了董仲舒哲学神学目的论的破产和两汉经学哲学的动摇。在东汉末年魏晋的社会大动乱的严重危机时代，哲学思想也同样处于空前的严重危机之中，凡有心于“补天”的政治家、思想家，都无不被卷入时代政治斗争和思想斗争的旋涡。然而这一时期，甚至整个魏晋南北朝时期的三百七十年间，无论政治斗争还是思想斗争，总是“剪不断，理还乱”，始终理不出一个头绪来，似乎重复了先秦的战国时代，但又不可同日而语了。先秦是由奴隶制向封建制的变革时代，从社会政治到思想体系都表现着旧的世界被彻底地摧毁和新的世界在创造和建构。而魏晋南北朝时代已没有这种性质，它乃是汉唐两大封建王朝大一统政治统治之间的曲折，是封建制度腐朽政治统治本身弊病恶性循环发展所致，由于封建制度和其相应的统治思想体系没有自我调节危机的能力，往往只能靠农民大起义武器的残酷批判来进行调节，而农民又不是新生产力的代表，往往只能起到破坏旧王朝腐朽的封建统治，而无法创建一个新世界，所以社会灾难就无法避免，而新的王朝同样重复先代由兴盛到丧亡的循环历程。周期性的社会危机和思想危机，乃是封建制度带规律性的痼疾。历代农民起义，历代王朝的更替，都未能改变其性质特点和历史作用，始终表现为封

建制度内部机制作某些量的调节，而从未促动质的变化。因此已在前汉为董仲舒等人建立起来的封建主义统治思想体系就不可能因农民起义，王朝的更替而有什么质的变化，最多也只不过是量的调节而已。所以魏晋南北朝作为由汉至唐封建大一统政治统治发展的一个中间曲折环节，其从政治统治到思想体系的性质就不可能有什么改变，最多也只是一种量的变化。这样宏观地去看待魏晋南北朝这一段历史，对于我们把握其历史的特殊性，无疑是有益的。

然而，我们要弄清汉末魏晋南北朝哲学发展的特质，就必须弄清这一历史时代的社会政治变化特质，要弄清其社会政治变化特质，就必须先弄清两汉，尤其是东汉政治统治和思想统治的特点。因为这一段痛苦的历史乃是汉王朝腐朽统治发展的恶果。西汉王朝的建立，标志着我国封建制度的确立和成熟。这一新兴封建制度的特质，从政治制度而论，是对秦王朝法治政治制度和周代奴隶制王朝完善的礼治制度的综合改造而建构起来的，是以法为体礼为表的封建主义新政治体制。与以礼为体法为表的殷周奴隶制政体是性质不同的政体。秦王朝的法治政体，虽然在完成推翻奴隶制残余，建立封建统治任务中起到了巨大的历史作用，但作为民族历史承前启后的政体，则是非常不完善的，所以秦王朝的迅速灭亡在所必然。秦始皇暴政固然是重要原因，但不是根本原因，根本原因是秦王朝未能建构起封建主义完善的政体。荀况考察秦国时就尖锐地提出了行仁政这一带根本性的问题。“汉承秦制”，几乎没有改动秦朝残酷法律和政体，却为什么能迅速得到巩固，关键在于行仁政，改造传统的“礼治”政治体制，建构起严密完备的礼仪体制。以血缘家族（氏族）为基本结构的以农业经济为基础的中华民族，传统文化富有强大的恒稳性和遗传性，尽管经过春秋末年至战国三

百多年的战乱,封建郡县制终于取代了奴隶制的家族分封制,然而血缘家族结构和农业经济基础的基本特点并无改变,所以不继承改造传统的礼仪制度和思想体系,要巩固封建新王朝的统治是不可能的。孔子力倡“复礼”,其实质就在于继承优秀的德治与礼治相结合的传统,而不是在倡复辟奴隶制,这可从孔子的全部思想得到确证。他的“儒学”思想可以说是前代优秀的德治与礼治政治思想的继承和发展,已表现了质的变化和飞跃。所以西汉初年奉行黄老思想,推行王霸政治,终于取得了成功。但由于迫于汉初的特殊政治形势和建立与巩固政治统治的需要,借鉴西周家族分封制政体的历史经验,采取了分封异姓王和同姓王的国中有国之政体,这一错误的历史借鉴,虽然在汉初起了稳定政权的作用,但因此又带来诸王叛乱的恶果。贾谊就严厉地指出过分封制的严重危害性。文帝后虽削去诸王的兵权和政权,却未能限制其凭借侯王的地位和特权,与官府勾结,在经济上膨胀,与中央政权争夺土地和农民,终于破坏了封建统治的经济基础,导致王朝政体的解体和中央政权的衰落。西汉与东汉的灭亡,以至历代王朝的灭亡,都与这一政治体制有关系。董仲舒所完成的封建统治思想体系,就是从世界观和方法论,到政治体制、道德规范、文化教育等理论,在全面系统地继承和改造周代以来的全部传统思想精神的基础上建构起来的。所以,是适合新时代历史要求的新思想体系,在两千多年的封建社会历史发展中,再也未能动摇其根本。董仲舒思想体系是以孔子儒学为根基,强调仁政,以“三纲”、“五常”为本。他尖锐地指出封建大一统中央集权政治统治的巩固要行仁政,行“井田”,巩固小农经济基础,使广大农民控制在中央集权手中,诸侯王、豪强地主的土地兼并,使农民失地归附于豪强,必然会动摇中央集权的政治统治。他倡导的“王道”政治无疑是有利于巩固和强化封建大一统政权的。

但两汉的最高统治者始终未能认识并重视这个重要问题，东汉刘秀政权一经建立，就大封诸侯王，形成了东汉以门阀豪强地主势力为基本结构的政治统治基础，广大农民却失地沦为门阀地主的农奴或佃客，中央政权不仅衰落不堪，而且腐朽透顶。从和帝到东汉末年的一百多年间，因皇帝幼小，外戚、宦官，加上官僚集团，为争夺朝廷权力，展开了无休止的争夺战。朝廷黑暗，自顾不暇，使地方门阀豪强地主势力进一步发展，画地为牢，各自为政的坞堡地主庄园经济不断地发展壮大。这一政治、经济、军事三位一体的豪强势力构成的社会基础，不仅架空了东汉中央政权，而且扼杀了黄巾农民起义，造成了东汉末年空前的军阀大混战。由于两汉门阀士族制度的保护，使各地的士族豪强地主经过几百年的艰苦经营，形成了坞堡庄园经济体制。这是一种封闭式的十分稳固的政治经济体制，其内部是以血缘宗族为基础依“井田制”结构建立其严似诸侯的独立小王国，使经、政、军三位一体，以孝为本，奉行“三纲”、“五常”和天命论，以谶纬经学为教化，各豪强为了巩固和发展自己的势力，往往在内部推行一些“仁政”政治，从而形成了十分强大的门阀士族社会集团势力。崔实的《四民月令》对这种豪强地主的庄园经济作了全面而客观的描述。尽管从东汉末年开始经过三国魏晋南北朝的三百多年的大混战，都未能彻底摧毁它的基础，可见其根深蒂固。这是造成这一段历史空前大灾难的社会原因和阶级原因。曹操所以能在中原立足，建立起曹魏政治统治势力，其一是靠整编三十万的黄巾青州军；其二是董卓之乱、军阀混战造成了中原：“名都空而不居，百里绝而无民。”（仲长统）“千里无鸡鸣，白骨露千野。”（王粲）这样悲惨的社会现状。曹操收集流民实行“民屯”、“军屯”，以恢复经济；其三是“挟天子而令诸侯”。为联合和利用门阀豪强势力，便努力吸收他们参预曹魏政权，因此使曹魏政权始终

难以得到巩固。曹魏的名法之治,不仅仅是社会历史的需要,也是其政权内部结构不稳定的需要。吴、蜀政权也存在着同样的问题。这是历史实际的特点决定的,是不以人们的意志为转移的客观规律。

在这样的历史时代如何重建民族大一统的政权,这既是历史的要求,也是广大处在苦难中的人民的要求,也是有识见的政治家、思想家的希望。所以魏、蜀、吴三国的统治者都抱定了同一个宗旨——重建大一统的王道政权统治。“天下英雄谁敌手,曹刘,生子当如孙仲谋”(辛弃疾),因三家政权都能遵循历史的要求,因此能使无秩的混乱走上三国鼎立的局部安定统一,为重建全国大一统的政权统治铺设了道路。然而三家政权都不稳定,要完成统一大业,建设一个强大的新王朝,就必须依据历史经验,依据现实社会的特点和要求,建构起完善的政治体制和相应的思想体系。因曹魏政权势力最强,最能挑起完成统一大业的历史任务,因此在曹魏政权中的政治家和思想家也更加奋发于政治和思想的研究,提出各种方略,从而推动了时代思想的活跃和发展,涌现了一批时代优秀的思想家。“玄学”就在这样的历史形势下应运而生。

汉末魏晋既有似战国,又有似西汉初年,所以一些政治思想家着力到诸子思想中寻找智慧,一些政治思想家提出效法汉初黄老政治,结果都失败了。曹魏的名法之治在抑制豪强势力,加强王权上虽取得了相当的成效,但刻薄寡恩造成了政权内部君臣离心、勾心斗角,难以协调和稳定,如要采取儒家的仁政,却已积重难返;要采取道家的“无为而治”,与民休息,却因门阀豪强势力强大,既无法推行“无为而治”,也无法使人民得到休息。所以何晏虽然天才地提出了“以无为本”的时代哲学命题,但由于何晏只是立足于本体论,未能自觉地意识到认识论与方法论哲学的重要性,他的目

的和作用主在宣判两汉神学目的论哲学之“天命论”的死刑。老子的“无”即是道，何晏为什么不提“道”，因为“道”已被董仲舒改造和利用，提出了“天不变，道亦不变”的形而上学理论，赋予了“道”以神学的性质，使其在两汉哲学中形成了固定的观念。所以只有提“以无为本”，才能恢复老子道学的理性精神，并为时代理性哲学的发展确立了世界观和方法论。何劭《王弼传》谈到，王弼“其论道，附会文辞不如何晏”。“弼论道约美不如何晏”。可见何晏是舍本攻末，虽博学研几，终未得要领也。致使他主持进行的正始改制，朝令暮改，不知所从，不仅把已经混乱的社会思想搞得更乱，而且也把政治搞得不可收拾。处在曹魏政权核心和思想界领袖地位的何晏，是感觉到了自己思想理论的严重缺陷，他能在前代无数经典文献中拈出《老子》、《周易》这两部典籍，来探索、研究，不能不令人佩服他的政治思想家的慧眼。然而，他于“老子”、于“易”，苦思终不得其解，他看到了王弼的《老子注》，觉得超过自己，遂搁笔；而治《周易》又不解九事，终屈尊于管辂卜筮易学。这里的问题恐怕不在理解《老子》和《周易》的内容，在这方面他不仅长于王弼也当长于时人，因此得以居于思想界领袖的地位。而是在于如何理解和把握这两部文献理论体系的认识论和方法论，或用什么样的认识论和方法论去理解这两部典籍的问题。《南齐书·张绪传》记载云：“绪长于《周易》，言精理奥，见宗一时。常云何平叔所不解《易》中七事，诸卦中所有时义，是其一也。”时义，即卦义。说何晏不理解卦义，这当是误会，因为当时已有大名鼎鼎的郑玄易学风行于世，郑易精解义理；他也不会屈尊于管辂的卜筮易学的，因管辂易学乃是汉易象数派之末流；何晏因未能悟透他所要求的问题，故只是谦逊应付而已。可惜当时王弼尚未完成《周易注》，借以释其怀也。这一时代哲学的艰巨历史任务，终于由王弼圆满地完成了。然而，毕竟不

能过分地肯定何晏的哲学水平,因为他已看到了王弼的《老子注》,应该释难了。因为《老子指略》是王弼从《老子》中获得的哲学世界观和认识论、方法论,也是他注释《老子》的认识论与方法论;也是他注《周易》和著《论语释疑》的认识论与方法论。何晏未能理解王弼的《老子注》,所以他只是甚奇弼,叹之曰:“仲尼称后生可畏,若斯人者,可与言天人之际乎!”并未明确王弼是在解决如何究天人之际的问题,更没有能意识到研究当时天人之际的时代课题的关键问题就是认识论与方法论哲学的问题。何晏起重王弼,而未予以发挥作用,而且王弼又同权倾朝纲的大将军曹爽曾秘谈“论道移时”,却为爽嗤之。王弼因自己的理论未能为统治者所理解,不能在政治上发挥作用而灰心丧志,郁郁不乐。这恐怕不是何晏、曹爽并未感到王弼天才思想的重要性,而是由于“正始改制”已宣告失败,曹魏政权危机四伏。曹爽的专权,何晏的空谈,已失信于天下。司马氏集团阴谋篡权已在酝酿之中,山雨欲来风满楼,曹爽、何晏不会不感到当时的迫切问题是如何维护曹魏政权惨遭覆灭的命运,而不是研究、探讨如何建构大一统的政治哲学体系的问题了。随着曹氏政权的迅速灭亡,不仅曹爽、何晏一道惨遭司马氏杀戮,不堪经受政治变故之沉重打击的青年王弼随后也就死去了。

西晋司马氏政权的严酷统治,虽完成了统一天下的任务,但这个建筑在王族诸侯分封政体和门阀士族豪强集团势力基础上的政权,仍然是极不稳定的,所以腐朽的司马氏统治集团很快就被“八王之乱”、“永嘉之乱”所断送。西晋初年短暂的升平景象如昙花一现,便烟消云散了。紧接着五胡乱华,十六国,广大中原又遭受更野蛮惨酷的战乱蹂躏,出现了“流尸满河,白骨蔽野”,满目荒凉的惨象。两汉四百年艰苦经营的中原文化,终于被破坏殆尽了。西晋司马氏奉行名教、儒教相结合的政治,压制正始玄学,因此王弼的

玄学就遭废弃。东晋后王弼玄学虽受到了社会和统治者的尊重，宋齐时被列于学馆，但由于郭象的《庄子注》，使玄学发展为唯心论的本体论哲学，便很快与佛学心性论合流而没落。豪强地主坞堡经济的进一步发展，左右着各王朝政局，致使南朝政权频繁地更迭。灾难深重的时代，已不可能重建大一统政权和国家，因此也不可能重建起封建主义的哲学体系。所以王弼的具有辩证唯物主义性质的认识论与方法论，就无法产生应有的历史影响和作用。唐代尊老子，因王弼有言老子非圣，而被贬弃，以致使他的《老子注》被历史所淹没。他的《周易注》虽受到了而后历朝的重视，处于独尊地位，却已阉割了王弼玄学的认识论与方法论哲学体系，丢弃了他的脑袋而捡起了他的脚，他的玄学因此不能对以后的哲学发展产生应有的影响和作用。宋明理学体系的建构和完善则是借鉴了佛学的认识论与方法论。王弼的玄学真正发生影响的仅是东晋南北朝的文艺理论和创作，使文论、诗论、画论、书论和它们的创作水平进到了前所未有的高度，建立起纯文艺的文艺理论体系，使我国的文艺发展进入了纯文艺发展的历史阶段。所以我国古代的哲学体系由于认识论与方法论哲学的缺陷，致使抽象思维水平难有高层次的发展。自先秦理性哲学达到历史的高峰之后就再也未有大的建树，因此难以动摇孔、老的根本地位。宋明理学虽然完成了封建主义唯心论思想体系，但若与佛学体系比较起来，又未免显得暗淡失色了。王弼的玄学未能很好地被后人所继承和发扬，实在是莫大的损失，他的天才哲学同他的短命人生一样的不得志，这是历史的悲剧，也是悲剧的历史。

三、对王弼玄学的误解

从《周易》以后，我国历代各家的哲学，除王弼之外，都是以宇宙生成论、构成论与本体论相结合为特质，把世界观与方法论混为一谈，始终未能建立起自己的认识论和方法论哲学。孔子由于有自己明确的“中庸”认识论与方法论，所以使他能为民族建构起唯物论的“儒学”，奠定了民族哲学体系发展的根本基础。董仲舒由于他有了明确的“天人合一”、“天人感应”论的认识论与方法论，所以使他建立起我国封建主义的唯心论的思想体系。然而无论孔子还是董仲舒，都未能自觉地意识到认识论与方法论对建构自己哲学体系的重要性，从而予以研究来建构认识论与方法论哲学。由于我国哲学史发展存在着这一严重的缺陷，因此使我国的哲学，不管是唯物主义，还是唯心主义，都无法摆脱朴素经验主义实证认识论与方法论的束缚，致使无法脱离宇宙生成论与构成论的基础，抽象逻辑思维难以飞跃到高层次的水平，而确立起本体论哲学的基础，因此造成哲学与社会政治理论科学、与自然科学混淆不清的状况。如《周易》哲学是以经验论为基础，从而把这部经典视作真理标准，作为“究天人之际”的“法宝”。老子提出了“道”，作为他“道学”哲学的最高范畴，从而使我国哲学达到了本体论哲学的最高峰。然而老子只推倒了古代巫术“天命观”的世界观和“易”八卦的思维模式，却仍未能摆脱经验论的认识论与方法论。所以他的“道”未能脱离天文学、历法科学的基础。“反复其道”，“无为而无不为”的天道规律特质成了他“道学”的根本内容，成为他“究天人之际”的真理标准。他提出了“道”为“无”，本可以使他的“道学”飞跃到更

高的抽象水平，完善他本体论“道”学之建构，但他以房子空间、车毂之空隙作比喻来论证，结果使原可以作为建构本体论哲学的“无”，跌落到有与无、体与用的关系问题上。老子的“道”，既含有宇宙本源的意义，又含有自然规律的意义。但他以“水几于道”作比喻，从而视“柔弱”为道，这就使他的“道”难以向抽象理性哲学发展，走上更高的哲学领域，而滑落到经验哲学的泥坑。所以老子的“道”在而后的哲学观念中有了宇宙生成、构成论的一般观念，成了自然、社会具体事物理论真理化的标准。所以“道”并不是抽象的“无”的哲学，而是抽象“有”的哲学。如孔子的“仁学”之“道”，就是社会生成论、构成论哲学，就是“有”的“道”。庄子的“道”，是毁灭一切社会文明的“有”的虚无主义哲学，抽去了老子“道”的灵魂，因而失去了作为哲学最高范畴的意义。董仲舒的“道”，是“天命论”，“三纲”、“五常”永恒不变的“道”，是一种“天不变，道亦不变”的形而上学。只有到何晏、王弼提出“以无为本”为哲学的最高范畴，才彻底地把“道”提高到本体论抽象哲学的高度，摆脱了宇宙生成论、构成论和经验论世界观与方法论的束缚，标志着古代哲学发展史开始趋向纯理性哲学发展的阶段。然而，王弼仅仅完成了我国哲学认识论与方法论的任务，由于他不幸夭逝，而未能得以运用他的具有辩证精神的方法论，去改造建构民族高层次的哲学体系。灾难的时代已无力认识他那天才玄学的伟大意义。“家天下”传统的狭隘偏见，使唐代李家天下统治者因王弼论老子非圣而贬弃了他的《老子注》，从而使唐王朝的哲学体系未能摆脱汉代的模式，而有更新的建树，只是靠他的开明政治，形成了儒、道、佛各家各派并存的局面；而文学艺术上群星灿烂的历史成就，除了时代优良的环境，不能不追溯到魏晋南北朝的文艺理论和王弼玄学的巨大影响和作用。就是说没有魏晋南北朝王弼玄学哲学和文艺理论繁荣的历史

高峰，就不可能出现盛唐文学艺术创作繁荣的历史高峰。宋明理学并没有摆脱传统的思维模式，只是吸取了佛学的方法论，使理学唯心主义本体论体系得以完善。而后作为具有唯物主义精神的哲学，则由于其认识论与方法论哲学的缺陷，始终未能建构起可与理学相抗衡的体系，而只能处于附庸的地位，起到一点开明的影响和作用而已。

在我国今天研究中国古代哲学史的时候，不能不受其模式所囿，由于王弼玄学并未能对当时和以后的哲学发展起到应有的影响和作用。因此而被忽略，未能摆脱民族哲学发展的基本模式，而站到王弼哲学的特殊性上来研究，以揭示其认识论与方法论哲学的特质。这一特质决定了，他必须全面地、系统地分析总结先秦两汉的全部哲学，所以今天的许多学者便认为玄学是继承前代全部哲学的基础上发展起来的。因此着力于研究王弼玄学是如何吸收各家的思想。于是乎把他的《老子注》联系从先秦以来道家思想承传变化，把他的《周易注》同两汉易学联系起来考察，把他的《论语释疑》联系孔、孟、董仲舒到谶纬神学进行剖析，溯本穷源，探测王弼玄学产生的历史原由。然后考察曹魏政权名法之治的弊病，和重建大一统政治、思想体系的历史要求，来揭示王弼玄学产生的时代原由；从家学联系到荆州学派、蔡邕、王充的影响等等，来探索王弼玄学产生的思想渊源。对王弼玄学的研究不能说不深入。然而由于王弼玄学并没有囿于三部经典，似乎融化了各家思想，所以从历史发展看，有的说，王弼玄学是属于道家，有的说，属于道家为主，兼融儒家、法家；从时代课题说，有的说，王弼玄学是针对曹魏名法之治弊端，主在研究政治谋略思想，所以不能忽视王弼玄学的方法论思想的卓越贡献。因此把王弼哲学体系的构成确定为三方面的内容：政治谋略思想、方法论和本体论。（如任继愈主编的《中国哲学

发展史》)从哲学的性质而言,一般都认为王弼玄学是唯心主义本体论。标志着我国哲学史由两汉的宇宙生成论哲学发展到本体论哲学的历史阶段,启开了宋明理学的先河,因此也标志着我国哲学抽象思维能力和水平进到了更高的层次。由于王弼玄学是通过《老子注》、《周易注》和《论语释疑》反映出来,所以有人就认为王弼玄学,主要是解释学上的贡献,等等。综合各家所论,都不失为持之有故,然而正如王弼所说的犯了舍本攻末的错误,致使不得要领,未能抓住王弼玄学的本质特点。王弼的《老子注》、《周易注》、《论语释疑》的出发点和立足点不是在建立自己的本体论哲学体系,而是借三家典籍研究阐述民族哲学的认识论与方法论规则,目的是在建构民族的认识论与方法论哲学体系。所以对于《老子》、《周易》、《论语》思想内容,如何解释为确切,他并不十分重视,所以他的《周易注》并不是什么义理派易学,他的《论语释疑》也不是什么训诂学,他也没有在研究如何注释经典文献的“解释学”。然而,由于他的玄学是认识论与方法论哲学原理,所以它就可以被运用于“究天人之际”的一切理论和实践,解决各种疑难问题,所以我们今天的学者们不管从哪一个角度去研究王弼玄学,都获得你所要获得的东西。然而那都是局部肢体而非全牛。正如我们今天研究毛泽东思想体系,若不弄清《实践论》与《矛盾论》的马克思主义认识论与方法论哲学,若不立足于研究全部毛泽东著作思想内容的历史继承性、时代实践性及关于政治、军事、经济、文化教育等等理论,分而治之,就不会得到你所要得到的东西。要掌握毛泽东思想体系的特质,就必须掌握《实践论》、《矛盾论》的辩证唯物主义的认识论和方法论科学原理,这是毛泽东思想体系建构的关键,所以也是我们研究毛泽东思想的钥匙,也是我们赖以解决一切问题的钥匙。以此作不恰当的比喻,在一定意义上讲,王弼玄学就我国古代

哲学体系之“实践论”与“矛盾论”原理，它既是王弼研究古代各家哲学特质的钥匙，也是他研究和决定时代各种问题的钥匙，这就是王弼玄学所获得的高出时人一筹的原因所在。《世说新语·文学篇》有云：“何晏为吏部尚书，有位望，时谈客盈坐，王弼未弱冠，往见之。晏闻弼名，因条向者胜理语弼曰：‘此理仆以为极，可得复难不？’弼便作难，一坐人便以为屈。于是弼自为客主数番，皆一坐所不及。”然王弼“其论道，附会文辞不如何晏”（何劭《王弼传》）。“平叔之二论，并师心独见，锋颖精密，盖人伦之英也。”（《文心雕龙》）却为什么能难倒何晏（平叔）与众人呢？如钟会“论议以校练为家，每服弼之高致”。其问题之关键就在认识论与方法论上。何晏、钟会等名士，虽博学多才，治道皆舍本攻末，其所以如此，皆在不能体道。夏侯玄虽本玄，何晏虽提出“以无为本”，却并未理解老子“玄”、“无”之本质。如裴徽问难于王弼云：“夫无者诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无已者何？”弼曰：“圣人（孔子）体无，无又不可以训，故不说也；老子是有者也，故恒言无所不足。”（何劭《王弼传》）王弼一针见血地指出老子是立足于有来论无，孔子是立足于无来论有，故从方法论而言，老子是“崇本息末”，孔子是“崇本统末”。又“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无，五情同，故不能无哀乐以应物。然则，圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣”（同上）。可见何晏等人是把“无”理解为虚无，如庄子，把通无之圣人，理解为与物性同，故无喜怒哀乐之情。这样，圣人就丧失了“人”之本性特点，而成了自然生物，就是庄子所言的“真人”。这就陷入虚无主义泥坑难以自拔了。导致“以无为本”的“本”成了“空无”，其虽然构成了其唯心主义本体论的“本体”，却丧失了其“以本统末”的

认识论与方法论的意义,使这一时代的最高哲学命题,成了空中楼阁。王弼所论,指出圣人所以为圣人,并不丧失其作人的本性特质,“同于人者五情也”。而其有别于人者是在智慧超人,“茂于人者神明也”。“因其神明茂,故能体冲和以通无。”即得道,而圣人乃是能作用于社会的圣人,才能为社会所尊奉,所以圣人不仅能通无,而且在于其能通人情,为社会服务,这就靠他的“五情同”,故不能无哀乐以应物。然而,由于圣人能通无,故“圣人之情,应物而无累于物者也”。所以王弼对“以无为本”的哲学命题的理解,认为是反映事物客观规律的哲学原理。故在客观是一种存在,在圣人是一种体道智慧,这样就使这一哲学命题得到了唯物主义的科学解释。然而,何晏等时人为唯心主义观念所障,无法理解,所以王弼批评他们“便谓不复应物,失之多矣”。因“弼天才卓出,当其所得,莫能夺也”,“颇以所长笑人,故时为士君子所疾”。曲高和寡,岂不悲夫!时代不仅夭折了他的年轻生命,也夭折了他的天才哲学。

由于我国的哲学体系是政治哲学体系,虽然早已提出了“命”、“道”、“无”等具有本体论哲学性质的最高命题或范畴,但由于未能形成自己的认识论与方法论哲学体系,所以始终难以摆脱经验主义实证论方法论的束缚,使哲学的发展跳不出政治哲学的体系,而发展到本体论哲学体系的领域。王弼虽然天才地建构起民族本体论哲学的认识论与方法论哲学的基础理论,但由于在他之前或之后的全部哲学史发展,都未能趋向本体论哲学体系发展,所以他的天才理论就英雄无用武之地了。认识论与方法论的缺陷,不仅使我国的哲学思维模式凝固不化,始终停留在低层次阶段,而且使自己的思想体系庞杂纷乱,不仅唯心主义、唯物主义相混杂,而且宇宙生成论、构成论、本体论、经验论、实证论等等混杂一起,兼容并包,全而无主。这就是王弼所批评的,由于舍本攻末的认识论与方

法论的错误所造成的，五千年历史所铸成的凝固模式，已积重难返。宋明理学虽然借助了佛学的体用一原认识论与方法论，得以勉强贯通完善民族唯心主义的封建主义庞杂的思想体系，但其体系的基础并未改变。无论就其唯心主义哲学还是唯物主义哲学都只是一种倾向，而未能建构起自己的完整体系。所以他们的哲学往往唯心论与唯物论都有，要确定许多哲学家是属于唯心主义的，还是唯物主义，往往十分困难。比如对《周易》、老子、孔子，就出现截然相反的结论，一说是唯心主义，一说是唯物主义。即如董仲舒，大家一致认为是唯心主义思想家，但又无法否定他思想中包容的唯物主义积极的成分。如王充，大家一致认为是属于唯物主义思想家，但他的《论衡》终也未能摆脱“命定论”唯心主义的束缚。所以我们如果不是像王弼所说，运用崇本息末、崇本统末、崇本举末的认识论与方法论，来弄清民族思想体系及其哲学发展的基本特质，仍遵循着老的舍本攻末的思维模式，我们尽管能获得许多具体可喜的成果，却终难以把这个历史久而庞杂的思想体系理清。由是更显得研究王弼玄学的巨大意义，尽管它未能在历史上发挥应有的作用。

四、王弼玄学的认识论与 方法论原理

王弼玄学的认识论与方法论原理,充分地反映在他的《老子指略》、《周易略例》和《论语释疑》中,这是他研究《周易》、老子《道德经》、孔子《论语》三部典籍提炼和发展起来的民族古代哲学认识论与方法论的基本原理,也是他借以注释这三部典籍来研究时代现实,提出的如何解决时代社会政治问题的认识论与方法论原则与原理。正如董仲舒借《公羊春秋》以建构他的新“儒术”一样。王弼的立足点与出发点不在研究古文献的微言大义,而是针对历史现实发展的要求,将三部古文献作为楔子,以建构他的认识论与方法论哲学。如果把他的全部著作命名为“玄学”,那么他“玄学”的特质就是认识论与方法论,而不是什么“以无为本”的本体论哲学。何晏、王弼提出“以无为本”为老子《道德经》道学的特质和本体论哲学之最高命题和范畴,无疑是正确的。就老子“道学”而言,“以无为本”就是“以道为本”,但老子“道”的概念。经战国、两汉的哲学发展,始终未能摆脱宇宙生成论、构成论的束缚,虽然包涵有本体论原理的意义,但毕竟未能确立起作为本体论哲学体系建构的指导作用和意义。何晏、王弼能明确提出“以无为本”为时代哲学发展的最高命题和范畴,说明其已不局限于道家,而是超然于诸子哲学之上的,具有民族哲学体系开始走向本体论的意义。然而,何晏仅仅是提出了这一命题,并未对建构本体论哲学作出更多的贡献。而王弼也未立足于“以无为本”去建构本体论哲学体系,而是一方面作为概括老子“道学”所包涵的本体论哲学的特点,一方面作为他认

识论与方法论哲学的世界观与方法论的原则。所以他并未化更多的笔墨去论证“以无为为本”，仅仅在老子《道德经》四十章注释“天下万物生于有，有生于无”论及这一哲学命题，其云：“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为为本。将欲全有，必反于无也。”老子这句话的意义是属于宇宙万物生成论，而王弼的注释不仅有生成论的意义，而且赋予了本体论的意义，更重要的是包涵了“守母存子”、“崇本举末”（将欲全有，必反于无也。）认识论与方法论的意义。离开了生成论哲学，本体论哲学就失去了基础，而没有本体论哲学世界观和方法论原则的确立，本体论哲学的认识论与方法论原理，就很难建构起来。在魏正始年间，“以无为为本”作为本体论哲学的根本命题，即为时人所接受而确立起来，所以要建构起本体论哲学体系，关键是要建立起相应的认识论与方法论哲学原理。王弼凭借他卓越的才华，担负并完成了这一艰巨而伟大的历史任务，盖是由于时势的剧变和不幸夭逝，使他未能为民族本体论哲学体系的建构作出更多的努力。

王弼“玄学”之认识论与方法论原理，十分简括而明确：崇本息末、崇本举末、以本统末。这是具有辩证特质的认识论与方法论，在我们古代哲学史上乃是一种史无前例而后无来者的创造。因为《周易》、老子《道德经》、孔子《论语》中虽包涵这种认识论与方法论思想，却并未能明确这种原理，它是王弼总结出来，并自觉、明确地建构起他的认识论与方法论哲学；既经确立以后，又未能被而后的哲学史所自觉地认识和把握。崇本息末、崇本举末和以本统末思想，在王弼之前和之后的思想史中，也时被运用，但都是作为政治方略与方针。如在经济上，以农业为本、以商为末；在政治上，以民为本、君为末；以德治（王道）为本、法治（霸道）为末。如东汉末年王符云：“凡为治之大体，莫善于抑末而务本，莫不善于离本而饰

末。……故明君莅国，必崇本抑末，以遏乱危之萌。此诚治乱之渐，不可不察也。”（《潜夫论·务本》）如徐干云：“人君之大患也，莫大于详于小事而略于大道，察其近物而暗于远图。……道有本末，事有轻重，圣人之异乎人者无他焉，盖如此而已矣。”（《中论·务本》）如司马芝给魏明帝上疏云：“王者之治，崇本抑末，务农重谷。”又如高堂隆针对名法之治给魏明帝上书云：“不正其本而救其末，譬犹棼丝，非政理也。”而夏侯玄在给司马懿上疏中云：“今公侯命世作宰，追踪上古，将隆至治，抑末正本，若制定于上，则化行于众矣。”（均见《三国志》本传）这种崇本抑末的政治方略思想，几乎是东汉末至魏正始年间政治思想家们共同的观念，而这种观念乃是先秦两汉以来基本确定的政治思想原则。然而，几乎所有的政治思想家、哲学家，都未能将“本”、“末”作为一对哲学范畴予以研究，更未能认识到将其作为认识论与方法论哲学原理。所以他们所谈的本末问题，实际上是在舍本攻末，认识论与方法论始终未能摆脱经验论的范畴。因此，尽管当时大家都在唱同一高调，也努力于政治上调整与改革，但成效甚微，难有什么作为。而只有王弼才将“本”、“末”确立为一对哲学范畴，作为认识论与方法论原理来研究现实政治问题，才使传统的认识论与方法论产生质变与飞跃。所以在王弼运用崇本息末这一原理去论述政治时，表面上似乎差不多，而实质上已不可同日而语了。如他云：“夫以道治国，崇本以息末；以正（政）治国，立辟以攻末。本不立而末浅，民无所及，故必至于以奇用兵也。”（《老子注》五十七章）王弼是把崇本息末视作治国之“道”，即治国之规律和原理，也就是如何治国的认识论与方法论哲学。如果立足在“以正治国”，即以政为本，也就是以政治制度为治国之本，就犯了立辟以攻末的错误。光立足于研究制定各种政治方针政策和刑法来治国，王弼认为这是舍本攻末，会越弄越糟。

因为王弼的认识论与方法论哲学是借《周易》、老子《道德经》、孔子《论语》三部文献典籍建立起来的，所以他在论述自己认识论与方法论哲学原理时就不能脱离三部文献各自不同的特点；在运用他的认识论与方法论哲学去剖析现实问题时，也同样是充分利用和发挥各书的不同优势和原理。比如《老子注》他重点是在论述“崇本息末”、“守母存子”与“崇本举末”的原理，并以此原理来剖析《道德经》和现实有关的重大政治理论问题。王弼认为老子道学认识论与方法论哲学的主要特点是“崇本以息末”、“守母以存其子”，而“崇本举末”则不是主要的，他只是在《老子·三十八章》注中予以强调。这样，王弼不仅揭示了老子“道学”认识论与方法论的特点，也完善了自己的认识论与方法论哲学原理。《论语释疑》是主论“以本统末”原理，这的确揭示了孔子“儒学”体系认识论与方法论的特点，就儒学本身而论，孔子的认识论与方法论哲学应该说是“中庸”之道，然而就孔子建构儒学体系的认识论与方法论原理而论，则应是“以本统末”。他是把“仁”作为“仁道”来统摄和建构“人道”儒学的。“中庸”之道乃是他分析处理一切社会问题时的认识论和方法论原则和原理。《周易注》乃是王弼运用他的认识论与方法论哲学，结合易经基本理论来剖析现实各种问题，以建构起他的认识论与方法论哲学的体系。《周易》的特点是在“究天人之际”的一切问题，在长期的历史发展中形成了“六十四”种认识、解决各种具体问题的方法规则和理论。王弼一方面给予全面的系统的揭示与贯通，一方面结合社会现实中的各种问题，予以全面深刻地暴露与分析。若从王弼认识论与方法论哲学的逻辑思维而论，在某种意义上讲，《老子注》与《论语释疑》是由具体到抽象，《周易注》是由抽象到具体。但是王弼的抽象、具体，与马克思主义的唯物主义辩证思维方法是有本质不同的，但也不能否定王弼

朴素的辩证思维方法的特质,这是一种天才的自发,而不是一种科学的自觉;是靠借前人的哲学成果(主要是三部文献典籍)的启发,是靠时代历史发展要求的推动,使王弼的天才得以放出异彩。所以王弼认识论与方法论哲学的确立,是民族哲学史发展的必然,也是时代历史现实的产物,它标志着民族哲学思维的一次巨大飞跃和进步,这是王弼为我国哲学史写下的一页值得骄傲的光辉篇章。

五、《老子指略》简析

王弼的《老子指略》(包括《指归略例》)是其注释老子《道德经》的指导思想,也是他认识论和方法论哲学的基本原理,它是从老子《道德经》中提取出来的,并又反馈运用于《道德经注》,所以,它是《道德经注》的理论纲领。同时,也是王弼运用他的认识论与方法论原理剖析时代社会现实的原则。

中华书局出版的楼宇烈校释的《王弼集校释》本中,把《老子指略》和《指归略例》合于一起,从文章开头至“称道则‘域中有四大’也”。为《指归略例》。《指归略例》是王弼对老子《道德经》主旨的总论,即揭示了《道德经》的世界观和认识论、方法论的根本原理。下部分文为《老子指略》,这是王弼运用老子《道德经》的认识论与方法论原理,来剖析时代现实政治的主要问题。即曹魏政权所面临的主要社会政治矛盾。具体而论,就是当时正始改制所暴露的严重社会政治问题。下面试作分析。

王弼在“略例”与“指略”中重复阐明了老子《道德经》一书的“大要”。“略例”中云,“故其大归也,论太始之原以明自然之性,演幽冥之极以定惑罔之迷。因而不为,损而不施;崇本以息末,守母以存子;贱夫巧术,为在未有;无责于人,必求诸己;此其大要也。”王弼在此强调的“大归”、“大要”,即可谓纲领。他首先揭示《道德经》主旨在“论太始之原以明自然之性,演幽冥之极以定惑罔之迷”。上句阐明老子的“道”,是论宇宙生成论与构成论,以明自然规律与本质;下句阐明老子的“玄”,即以“道”论述宇宙万物生发的特质与规律的原理——玄理,以释人们的“惑罔之迷”。接着他揭示了

《道德经》的认识论与方法论：“崇本以息末，守母以存子。”所谓“本”，即是老子的“道”，或王弼的“以无为本”之“无”。《道德经》二十五章云：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”老子在此所言的“母”与“道”是有差别的，是因道不可名，借“母”相对喻之。所以，他在《道德经》一章云：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。”已明确了“道”乃是“无名”，为“天地之始”；“母”，乃是“有名”，为“万物之母”。所以王弼在《道德经》四十章注“天下万物生于有，有生于无”时，云：“天下万物，皆以有为生。有之所始，以无为本。”老子所论的“有”即“有名”、“母”；“无”即“无名”、“道”。王弼注释不仅明示了老子的根本思想，而且揭示出《道德经》“以无为本”的本体论哲学之精神。这是《道德经》中存在而老子并未明确的重要哲学观念，它被王弼明确揭示，所以是属于王弼的哲学思想。王弼的“崇本以息末”、“守母以存子”，从宇宙生成论与构成论而言，“崇本以息末”，意在强调遵循事物生发之“道”的规律；“守母以存子”，意在强调尊宗（或元、一）爱（或育）子（万物）；从认识论与方法论而言，就是崇本息末、以本统末（或以宗统众、以一统众）；文中所言的另几句话：“因而不为，损而不施”；“贱夫巧术，为在未有”；“无责于人，必求诸己”。也即在反复申明“以无为本”、“崇本息末”的本旨。

因此，王弼在下文《老子指略》正文开首又重申：“《老子》之书，其几乎可一言而蔽之，噫！崇本息末而已矣！”显然是在强调老子《道德经》的认识论和方法论哲学原理。所以他接着说：“观其所由，寻其所归，言不远宗，事不失主。文虽五千，贯之者一；义虽广赡，众则同类。解其一言而蔽之，则无幽而不识；每事各为意，则虽辩而愈惑。”既阐述了贯穿老子《道德经》全书的认识论与方法论原

则，又强调了其重要性。王弼就是运用这一认识论与方法论原理来剖析和论述《道德经》主要思想精神和时代的现实政治问题的。

他在《指归略例》开头第一段，论述了《道德经》“以无为本”、有与无之矛盾关系的本体论原理，“崇本息末”、“以本统末”、“以宗统众”的方法论。试分段析之：

文曰：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。”

王弼在指明宇宙万物生、成于无形、无名，故“无形无名者，万物之宗也”，即“以无为本”之意也。

文曰：“不温不凉，不宫不商。听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈。故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也。”

王弼指明了“无”是“道”的特质，而“无”并不是虚无和空无，而是“其为物也则混成”，是一种无形之象，无声之音，无味之味，故其无温凉，无宫商，听不到，视不见，体不知，味不得尝的混成之物。因为其具有这种特质，“故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也”。这不仅揭示了老子之“道”的唯物论特质，而且也阐明了他“以无为本”的本体论哲学的唯物论性质。

文曰：“若温也则不能凉矣，宫也则不能商矣。形必有所分，声必有所属。故象而形者，非大象也；音而声者，非大音也。然则，四象不形，则大象无以畅，五音不声，则大音无以至。四象形而物无所主焉，则大象畅矣；五音声而心无所适焉，则大音至矣。”

这里王弼阐述了有与无这一对矛盾的辩证关系。若有，就有分有名，故温与凉、宫与商便有别，其所具的形象、声音，都是有所分属而性质各别的存在；然而，如果没有这些众有（万物）存在，“大

象”、“大音”即“无”，也就失去存在之前提和基础。所以，“四象形而物无所主焉，则大象畅矣；五音声而心无所适焉，则大音至矣”。阐明了老子“道学”之“有”是末，必须“以无为本”，而“无”（本）亦必须赖“有”（末）而立。这样，他就借老子的有与无矛盾关系阐述了“本与末”认识论与方法论的辩证原理。

文曰：“故执大象则天下往，用大音则风俗移也。无形畅，天下虽往，往而不能释也；希声至，风俗虽移，移而不能辩也。是故天生五物，无物为用。圣行五教，不言为化。是以‘道可道，非常道；名可名，非常名’也。五物之母，不炎不寒，不柔不刚；五教之母，不噉不昧，不恩不伤。虽古今不同，时移俗易，此不变也，所谓‘自古及今，证今可以知古始’；此所谓‘常’者也。无噉昧之状，温凉之象，故‘知常曰明’也。物生功成，莫不由乎此，故‘以阅众甫’也。”

王弼在这里所言的“执大象”、“用大音”，即是“以无为本”，“崇本”。首两句指能执“本”，用“本”，则天下万事举措皆令顺利发展。“无形畅”，是说，如果不“崇本”，即不“以无为本”，那么“有”（形），就不能畅顺，即天下万事举措难通畅，虽然天下事强行以往，则会矛盾重重难以解决。所以，“天生五物”，指金木水火土五行之物，喻指五行相克相生之自然天道。“无物为用”，即“以无为用”，指五行之物相克相生之自然规律；“圣行五教”，指五伦之教（父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。）喻指“人道”，“不言为化”意指，“五教”本于自然，乃“人道”规律，当不言而化，即“以无为本”，如要教化，“人道”乱矣。所以王弼引老子语“道可道，非常道；名可名，非常名”，就是说，凡可道之“道”，可名之名，乃是具体事物之规则，属于“有”之范畴；而“常道”、“常名”，是指一切事物生发的总规律，即“无”，也就是老子“道学”的最高哲学范畴“道”。依此观点论之，所以“五物”、“五教”之母，也即是“常道”、“常名”——

道。就是“不炎不寒，不柔不刚”；“不皦不昧，不恩不伤”之“无”。“五物”、“五教”，会随时代不断变化，“时移俗易”，古今不同，但就其规律（道）而论，则是必须永远遵循的。所以“五物”、“五教”作为“常名”，“自古及今，其名不去”者也。所以王弼接着说：“天不以此，则物不生；治不以此，则功不成。”意指“天道”与“人道”，若不遵循本身的发展规律，就会万物不生，万事不成。因此，“道”是“常”，能通古今、始终，可以执古御今，证今知古始。最后所言的“故‘知常曰明’也，故‘以阅众甫’也”，是申明“以无为本”、“崇本统众”、“守母存子”原理之重要性。

王弼《指归略例》第二段，先是进一步依《道德经》阐述“道”的特质，其云：

“夫道也者，取乎万物之所由也；玄也者，取乎幽冥之所出也；深也者，取乎探赜而不可究也；大也者，取乎弥纶而不可极也；远也者，取乎绵邈而不可及也；微也者，取乎幽微而不可睹也。然则道、玄、深、大、微、远之言，各有其义，未尽其极者也。然弥纶无极，不可名细；微妙无形，不可名大。是以篇云，‘字之曰道’，‘谓之曰玄’，而不名也。”

王弼这里所论，指出“道”是“万物所由”之规律，“玄”是万物所出之源（始、母）。前者属于本体论观念，后者属于生成论观念。而“深”、“微”，乃是道、玄之内延论，“大”、“远”乃是“道”、“玄”之外延论。而道、玄、深、大、微、远之言，各有其义，皆未尽其极者也。（意指“以无为本”最高哲学范畴。）“然弥纶无极不可名细，微妙无形，不可名大。”所以相对而言，还是道、玄尚能较好地概全老子的“道学”哲学的最高范畴，老子言勉强谓之曰“道”、“玄”，这是不名之名也。

然而，依照王弼“以无为本”本体论哲学观念来看，这是失常、

离真、败性、失原的，所以他接着云：

‘然则，言之者失其常，名之者离其真，为之者则败其性，执之者则失其原矣。’

因为，老子论“道”之本质“是无为而无不为”，有言、名、为、执，就不符合道之特质了。所以他又云：“名必有所分，称必有所由。有分则有不兼，有由则有不尽；不兼则大殊其真，不尽则不可以名。此可寅而明也。”所以王弼认为：“是以圣人不以言为主，则不违其常，不以名为常，则不离其真；不以为为事，则不败其性，不以执为制，则不失其原矣。”申明了他的以“无”代“道”之“以无为本”哲学命题的正确性。由此，他就批评老子反复论“道”之名，结果反失其旨。其云：

‘然则，老子之文，欲辩而诘者，则失其旨也；欲名而责者，则违其义也。’

接着他就指出老子“道论”之大意是在“论太始之原以明自然之性，演幽冥之极以定惑罔之迷”。这是一种“崇本以息末”、“守母以存子”的认识论和方法论的表现，认为此乃是《道德经》的“大要”也。

他又对法、名、儒、墨、杂家之特质与弊病作了比较论证，指明用“以本统末”的认识论与方法论观之，惟其“以无为本”之论方能概全。其云：

“而法者尚乎齐同，而刑以检之；名者尚乎定真，而言以正之；儒者尚乎全爱，而誉以进之；墨者尚乎俭嗇，而矫以立之；杂者尚乎众美，而总以行之。夫刑以检物，巧伪必生；名以定物，理恕必失；誉以进物，争尚必起；矫以立物，乖违必作；杂以行物，秽乱必兴。斯皆用其子而弃其母。物失所载，未足守也。然致同涂异，至合趣乖，而学者惑其所致，迷其所趣。观其齐同，则谓之法；睹其定真，

则谓之名；察其纯爱，则谓之儒；鉴其俭嗇，则谓之墨；见其不系，则谓之杂。随其所鉴而正名焉，顺其所好而执意焉。故使有纷纭愤错之论，殊趣辨析之争，盖由斯矣。又其为文也，举终以证始，本始以尽终；开而弗达，导而弗牵。寻而后既其义，推而后尽其理。善发事始以首其论，明夫会归以终其文。故使同趣而感发者，莫不美其兴言之始，因而演焉；异旨而独构者，莫不说其会归之征，以为证焉。夫途虽殊，必同其归；虑虽百，必均其致。而举夫归致以明至理，故使触类而思者，莫不欣其思之所应，以为得其义焉。”

王弼在这里指出了各家都有舍本攻末之弊，各执一端，各异其趣。“故使有纷纭愤错之论，殊趣辨析之争，盖由斯矣”。惟“以无为本”，才能“以本统众”，综各家之长，而无弊。如其所云：“夫途虽殊，必同其归；虑虽百，必均其致。而举夫归致以明至理，故使触类而思者，莫不欣其思之所应，以为得其义焉。”从而肯定了他的“以无为本”的世界观和方法论哲学的正确性和优越性。

文之第三段，王弼以“以无为本”原理，阐述了有无、本末矛盾相反相成的辩证关系和以无为用的道理。他说：

“凡物之所以存，乃反其形；功之所以克，乃反其名。”意思是物之存在便有形、功之成，便有名，而有形，有名则赖“反其形”、“反其名”，即“无形”、“无名”以立以成。这是王弼运用“以无为本”原理对有无矛盾规律的论述，也是他对老子《道德经》“反者，道之动”基本原则的发挥和运用。他在《道德经》四十章注“反者，道之动”句云：“高以下为基，贵以贱为本，有以无为用，此其反也。”“有以无为用”，是王弼认识和解决一切事物矛盾的根本原则，所以他认识论与方法论哲学的根本原理。所以王弼接着就依这一原理对事物具体矛盾作进一步论述，其云：

“夫存者不以存为存，以其不忘亡也；安者不以安为安，以其不

忘危也。故保其存者亡，不忘亡者存；安其位者危，不忘危者安。善力举秋毫，善听闻雷霆，此道与形反也。安者实安，而曰非安之所安；存者实存，而曰非存之所存；侯王实尊，而曰非尊之所为；天地实大，而曰非大之所能；圣功实存，而曰绝圣之所立；仁德实著，而曰弃仁之所存。故使见形而不及道者，莫不忿其言焉。”

这既是王弼对老子《道德经》辩证思想的阐述，也是他的矛盾论基本原理。事物矛盾皆相反相成，所以他又强调“以无为本”，“有以无为用”与“无以有为用”的辩证法则的重要性。其云：

“夫欲定物之本者，则虽近而必自远以证其始。夫欲明物之由者，则虽显而必自幽以叙其本。故取天地之外，以明形骸之内；明侯王孤寡之义，而从道一以宣其始。故使察近而不及流统之原者，莫不诞其言以为虚焉。是以云云者，各申其说，人美其乱（辞）。或迁其言，或讥其论，若晓而昧，若分而乱，斯之由矣。”

这里王弼阐明：想明定事物之本（即事物之规律），就必须研究论证事物之末（事物各种矛盾现象），如果要明了事物生发之根由（本），就必须从事物的细微幽小之处着手来研究论述其本根。这就是欲近反远、欲深反浅的道理。所以他认为，以明形骸之内，则须取天地之外；欲明侯王孤寡之义，则须本“道一”原理，即是从老子的“道生一、一生二、二生三、三生万物”，引发的崇本统末、以一统众的原理。王弼认为，各家各派之所以自以为是，争论不休，无所适从的原因，就在于“故使察近而不及流统之原者，莫不诞其言以为虚焉”。意思是他们都是舍本攻末，只依凭“察近”之事物现象，而不追究其“流统之原者”（本原、本质），所以使自己的理论终为虚妄之论。

《指归略例》之最后一段文字，王弼重申了“道”、“玄”之名实关系问题。他说：

“名也者，定彼者也；称也者，从谓者也。名生乎彼，称出乎我。故涉之乎无物而不由，则称之曰道；求之乎无妙而不出，则谓之曰玄。妙出乎玄，众由乎道。故‘生之畜之’，不塞不塞，通物之性，道之谓也。‘生而不有，为而不恃，长而不宰’，有德而无主，玄之德也。‘玄’，谓之深者也；‘道’，称之大者也。名号生乎形状，称谓出乎涉求。名号不虚生，称谓不虚出。故名号则大失其旨，称谓则未尽其极。是以谓玄则‘玄之又玄’，称道则‘域中有四大’也。”

这里其意思是说：“名号生乎形状，称谓出乎涉求。”“故涉之乎无物而不由，则称之曰道；求之乎无妙而不出，则谓之玄。”揭示了“道”、“玄”之名实关系。“妙出乎玄，众由乎道。”“妙”指神明，“众”指万物。故生之畜之，不塞不塞，通物之性，道之谓也；生而不有，为而不恃，长而不宰，有德而无主，玄之德也。所以，“‘玄’，谓之深者也；‘道’，称之大者也”。这里“深者”是言“玄”之万能性特点；“大者”是言“道”之包容性特质。然而，任何名号都不能虚生，任何称谓都不能虚出，故都是“有”而非“无”也，也就不合“道”、“玄”的精神。“故名号则大失其旨，称谓则未尽其极。”所以老子才谓玄则“玄之又玄”，称道则“域中有四大”也。申明，这只是一种相对合适的哲学命题之喻名喻称，是出于老子而定彼“道学”哲学原理之名称。如他在老子《道德经》二十五章注“强为之名曰大”，云：“吾所以字之曰道者，取其可言之称最大也。”注“域中有四大”，云：“凡物有称有名，则非其极也。言道则有所由，有所由，然后谓之谓之道，然则道是称中之大也。不若无称之大也。无称不可得而名，故曰域也。道、天、地、王皆在乎无称之内，故曰‘域中有四大’者也。”“无称观”是王弼“以无为本”观之表现。

王弼的《老子指略》部分，主在运用他从老子《道德经》中提取出来的“以无为本”、“崇本息末”的认识论与方法论原理，来剖析时

代的社会现实的主要矛盾问题。所以文章一开首即指出：

“《老子》之书，其几乎可一言而蔽之，噫！崇本息末而已矣。”他认为这是贯穿《老子》全书的认识论与方法论法则，如能把握这一基本原理，“则无幽而不识”。若舍此，“每事各为意”，即舍本攻末，“则虽辩而愈惑”。接着他便试就现实政治问题作了精辟的分析与论述。云：

“尝试论之曰：夫邪之兴也，岂邪者之所为乎？淫之所起也，岂淫者之所造乎？故闲邪在乎存诚，不在善察；息淫在乎去华，不在滋章；绝盗在乎去欲，不在严刑；止讼存乎不尚，不在善听。故不攻其为也，使其无心于为也；不害其欲也，使其无心于欲也。谋之于未兆，为之于未始，如斯而已矣。”

王弼在这里指出，社会淫邪盗贼之兴，不在淫邪盗贼者；故息淫邪盗贼不在善察和法令严刑。只着眼在治理淫邪、盗贼，制定法令严刑，他认为这是在攻末，要息末，必须崇本，“故不攻其为也，使其无心于为也；不害其欲也，使其无心于欲也”。所以他认为，治理淫邪、盗贼，关键在“存诚”、“去华”、“去欲”，这是“治本”。而且他进一步指出，“治本”还须“谋之于未兆，为之于未始”，方能成效。由此他得出结论曰：“故竭圣智以治巧伪，未若见质素以静民欲；兴仁义以敦薄俗，未若抱朴以全笃实；多巧利以兴事用，未若寡私欲以息华竞。”依此理进而推之：“故绝司察，潜聪明，去劝进，剪华誉，弃巧用，贱宝货。唯在使民爱欲不生，不在攻其为邪也。故见素朴以绝圣智，寡私欲以弃巧利，皆崇本以息末之谓也。”

这是老子《道德经》的基本思想，也是王弼对如何治理时代社会现实问题的基本看法和方略。

接着文章第一段，王弼便批评曹魏政权的名法之治之弊病，主要是在于舍本攻末，所以虽极圣智，则愈致斯灾；惟有坚持崇本息

末方针，“则无为而自正”。其云：

“夫素朴之道不著，而好欲之美不隐，虽极圣明以察之，竭智虑以攻之，巧愈思精，伪愈多变，攻之弥甚，避之弥勤。则乃智愚相欺，六亲相疑，朴散真离，事有其奸。盖舍本而攻末，虽极圣智，愈致斯灾，况术之下此者乎！夫镇之以素朴，则无为而自正；攻之以圣智，则民穷而巧殷。故素朴可抱，而圣智可弃。夫察司之简，则避之亦简；竭其聪明，则逃之亦察。简则害朴寡，密则巧伪深矣。夫能为至察探幽之术者，匪唯圣智哉？其为害也，岂可记乎！故百倍之利未渠多也。”

这是王弼借老子《道德经》的基本思想来批评现实之政治弊端，揭示其根本原因是犯了舍本攻末的认识论与方法论的错误，只有从这里觉醒，坚持崇本息末的认识论与方法论原理，去认识、研究、解决社会各种政治问题，才能从根本上解决问题，使社会获得大治。

文章第四段，王弼进而针对曹魏的名法统治制度弊病严重、积重难反的原因予以评判，其云：

“夫不能辩名，则不可与言理；不能定名，则不可与论实也。凡名生于形，未有形生于名者也。故有此名必有此形，有此形必有其分。”

这里是说凡事物必须辩名才能析理，定名才能责实，然而名由实生，而不是实由名生，必名实相符，所以有其名与其实，事物就有分。所以名多实必繁乱。所以“法令滋章，犯者弥多，刑罚愈众，而奸不可止”。曹魏政权虽刑法深重刻薄，则终不治。这一点曹丕、曹睿也都认识到，亦多次下诏书，申令在宽简，推行儒教，但未能丝毫改观。其根本原因是始终未能从名法之治之舍本攻末中摆脱出来。不正本，末始终不得清，只会愈搞愈糟。所以王弼分析道：

“仁不得谓之圣，智不得谓之仁，则各有其实矣。夫察见至微者，明之极也；探射隐伏者，虑之极也。能尽极明，匪唯圣乎？能尽极虑，匪唯智乎？校实定名，以观绝圣，可无惑矣。”

这是就当时“唯才是举”，“九品中正制”选拔、考核人才，因才施用制度而论。王弼认为必须“校实定名，以观绝圣，可无惑矣”。若循名责实，必虚伪百出。如“仁”、“智”之名，各有其实，仁者在能尽极明而为圣，智者在能尽极虑而为智。认为这都需要实践检验和考核。然而，王弼又认为，若如此以为制度，便会把人们引向追名逐利，使社会虚伪巧诈愈演愈烈。他说：“夫敦朴之德不著，而名行之美显尚，则修其所尚而望其誉，修其所道而冀其利。望誉冀利以劫其行，名弥美而诚愈外，利弥重而心愈竞。父子兄弟，怀情失直，孝不任诚，慈不任实，盖显名行之所招也。患俗薄而名兴行、崇仁义，愈致斯伪，况术之贱此者乎？”所以王弼借老子语作结论云：“故绝仁弃义以复孝慈，未渠弘也。”意思即是“以无为本”、“崇本息末”，才能从根本上解决社会问题。若只在名法之治或仁义之治上兜圈子，乃是舍本攻末，终不治也。

文之末段，王弼以“崇本息末”、“守母存子”和舍本攻末之矛盾关系原理，对时代现实政治问题，作了总结论述。他云：

“夫城高则冲生，利兴则求深。苟存无欲，则虽赏而不窃；私欲苟行，则巧利愈昏。故绝巧弃利，代以寡欲，盗贼无有，未足美也。夫圣智，才之杰也；仁义，行之大者也；巧利，用之善也。本苟不存，而兴比三美，害犹如之，况术之有利，斯以忽素朴乎！故古人有叹曰：甚矣，何物之难悟也！既知不圣为不圣，未知圣之不圣也；既知不仁为不仁，未知仁之为不仁也。故绝圣而后圣功全，弃仁而后仁德厚。”

这里王弼借老子《道德经》思想，阐述有为、兴欲、尚名利之为

害,认为圣智、仁义、巧利三者虽美,若舍本而兴,必为害社会。然人们往往“既知不圣为不圣,未知圣之不圣也;既知不仁为不仁,未知仁之为不仁也”。所以,他认为若要根治社会弊端,就必须绝圣而后才能圣功全,弃仁而后才能仁德厚。至此,王弼特别予以明示,他的这些基本原理,不是虚无主义(有如庄子那样),而是在于崇本统末,守母存子,使圣智、仁义、巧利,能更好地得以发挥。所以他接着阐述这一辩证原理,云:“夫恶强非欲不强也,为强则失强也;绝仁非欲不仁也,为仁则伪成也。有其治而乃乱,保其安而乃危。后其身而身先,身先非先身之所能也;外其身而身存,身存非存身之所为也。”由是他得出结论:“功不可取,美不可用。故必取其为功之母而已矣。篇云:‘既知其子’,而必‘复守其母’。寻斯理也,何往而不畅哉!”王弼借老子《道德经》五十二章思想,来论证他的“以无为本”、“崇本息末”、“守母存子”的认识论与方法论哲学原理的重要性和舍本攻末错误认识论与方法论给时代社会政治统治造成的严重危害性。强调依他的理论:“既知其子”,即既知舍本攻末之弊病,就必须“复守其母”了,即坚持崇本息末,守母存子,只要遵循这一原则去办,“何往而不畅哉!”

以上剖析了王弼《指归略例》与《老子指略》的思想精神,我们已清楚了王弼如何借老子《道德经》以创立他的认识论与方法论哲学,和他的认识论与方法论哲学的基本原理和法则,其文言简意赅,精辟明确,是为其哲学之纲要。他不仅运用这一基本思想原理去注释老子《道德经》,而且去作《论语释疑》和《周易注》,以及分析其他诸子思想;同时运用这一基本思想原理去研究时代现实政治生活中的各种主要问题,提出了救治时弊的卓越政治方略和理论原理。而后者是王弼创立认识论与方法论哲学的立足点和出发点。所以他在《老子》、《周易》、《论语》注释中,充分地反映了他不是以

研究其微言大义为目的,也不是为建构自己哲学体系而借鉴,而是为了救治时代现实政治积弊,完成统一大业,使社会大治。这一崇高的思想精神,在《指归略例》、《老子指略》中已充分地体现出来了。从而也贯穿于他《老子注》的始终,也贯穿于《论语释疑》和《周易注》中。我们明确了王弼这一基本指导思想,来纵观《老子注》全书,就十分明晰了。

六、《道德经注》简析

为了能全面地深入地了解王弼是如何运用他的认识论与方法论哲学原理来注释老子《道德经》，并借注《道德经》来分析、批判时弊，提出救世方略和理论，所以依其各章所注，择其要通而贯之，也就清楚了。

王弼在一章注讲了两个要点：其一阐明老子道学本体论之意义，认为“道以无形无名始成万物”。故“凡有皆始于无”，无，为万物之始与母。而始与母，同出于玄，认为“玄”即无。因“无”，冥默无有也，不可得而名，故以“玄”名之，乃是“取于不可得而谓之然也”。若名定乎“玄”，“则是名则失之远矣”。是故老子才曰“玄之又玄”也。指明老子“道”、“玄”之名只是对他“道学”哲学命题之相对性的名称，而其名之本质就是“无”，即“以无为本”，才是老子道学哲学的根本。所以其二，他就明确揭示：“凡有之为利，必以无为用，欲之所本，适道而后济。”这是引老子十一章所论，以阐明老子“道论”之特质在于“以无为本”、“以无为用”的本体论精神。故其在十一章注不仅重申“言无者，有之所以为利，皆赖无以为用也”，而且进一步由“以无为用”引发出“以寡统众”的认识论与方法论的原理。在十四章注云：“无形无名者，万物之宗也。”即以无为宗。故在十章注则阐明了“所谓道常无为，侯王若能守，则万物〔将〕自化”，就是“以无为本”，无为而治，任物自然。所以王弼在二章注中云：“自然已足，为则败也。”不仅肯定了老子“为无为，则无不治”（三章）、“是以圣人处无为之事”（二章）这一基本原则，而且强调了“以无为本”、“以无为用”原理的重要性。在十七章注中，王弼阐述

了“自然”之性质，其云：“自然，其端兆不可得而见也，其意趣不可得而睹也。”因此，“居无为之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知其所以然也”。二十五章注：“自然，无称之言，穷极之辞也。”故“道法自然”。所以王弼在十八章注中便明确地针对时弊云：“甚美之名，生于大恶，所谓美恶同门。……若六亲和，国家自治，则孝慈、忠臣不知其所在矣。鱼相忘于江湖之道，则相濡之德生也。”在十九章注中则云：“圣智，才之善也；仁义，人行之善也；巧利，用之善也。”而老子在本章“而直云绝”，那是因为“此三者以为文而未足”，意即都是现象（文、末），不是本质。“故令人有所属，属之于素朴寡欲。”即归本，从而阐明了老子“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。……故令有所属，见素抱朴，少私寡欲”是崇本息末之理。在二十章注老子“我独异于人，而贵食母”句云：“食母，生之本也。人皆弃生民之本，贵末饰之华，故曰‘我独欲异于人’。”借以批评时弊舍本攻末，弃生民之本。故在二十三章注云：“道以无形无为成济万物，故从事于道者以无为为君，不言为教，绵绵若存，而物得其真。与道同体，故曰‘同于道’，”即“以无为为本”，“崇本息末”也。所以他在二十七章注中云：“圣人不立形名以检物，不造进向以殊弃不肖。辅万物之自然而不为始，故曰‘无弃人’也。不尚贤能，则民不争；不贵难得之货，则民不为盗；不见可欲，则民心不乱。常使民心无欲无惑，则无弃人矣。”他在二十九章注中进一步阐明其理云：因“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。物有常性，而造为之，故必败也。物有往来，而执之，故必失矣。”故“圣人达自然之性，畅万物之情，故因而不为，顺而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不乱而物性自得之也。”在三十章注云：“以道佐人主，尚不可以兵强于天下，况人主躬于道者乎！”“为治者务欲立功生事，而有道者务欲

还反无为。”“善用师者，趣以济难而已矣，不以兵力取强于天下也。”“用兵虽趣功济难，然时故不得已后用者，但当以除暴乱，不遂用果以为强也。”在三十二章注云：“始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。过此以往，将争锥刀之末，故曰‘名亦既有，夫亦将知止’也。遂任名以号物，则失治之母也，故‘知止所以不殆’也。”所以他认为：“我守其真性无为，则民不令而自均也。”“行道于天下者，不令而自均，不求而自得，故曰‘犹川谷之与江海’也。”故在三十四章注云：“万物皆由道而生，既生而不知其所由。故天下常无欲之时，万物各得其所。”在三十六章注云：“因物之性，不假刑以理物，器不可睹，而物各得其所，则国之利器也。示人者，任刑也。刑以利国，则失矣。鱼脱于渊，则必见失矣。利国之器而立刑以示人，亦必失也。”所以在三十七章注老子“道常无为而无不为”句云：“顺自然也。”则“万物无不由为以治（始）以成之也。”意即只要遂顺自然规律，万物无不顺利生长、发展、成就也。

老子《道德经》上篇至三十七章，为《道经》，主在论“道”的定名、特质、内容，是老子“道学”哲学的基本原理，可谓“天道观”。王弼注主在借“道经”的特点，阐发了老子《道经》所包含的“以无为为本”的本体论世界观和与之相应的“以无为用”，崇本息末、守母存子的认识论与方法论哲学原理。并运用这些基本原理，不仅揭示出老子《道经》的精神实质，而且密切联系时代实际，对舍本攻末的社会政治弊端予以严肃地批判，从而使他的认识论与方法论哲学原理成了研究和解决时代社会政治问题的金钥匙。

《道德经》下篇从三十八章至八十一章，是《德经》，是老子运用《道经》的基本原理研究、剖析、解决春秋末期时代社会政治问题基本理论，可谓“人道观”。王弼注《道德经》并未分上下篇，但是所注不能不受《德经》内容特点的影响，因王弼是在借注《道德经》来阐

述他的本体论哲学认识论与方法论原理,并运用它来研究、解决时代社会政治的实际问题,所以注释理论也就必然带上了与老子《德经》相应的特点。老子《德经》主论人道。所以王弼注也便更具体深刻地来分析时代的社会政治问题。

三十八章注,王弼明确地阐述了“以无为本”、“以无为用”、“守母存子,崇本举末”的世界观和认识论、方法论原理,这是他从老子《道德经》三十八章引发而创立的认识论与方法论哲学原理。他的《老子指略》、《指归略例》理论之不足之处,通过这一章注,就完善了。“以无为本”是他本体论哲学的世界观和最高范畴,“以无为用”、崇本息末、守母存子、崇本举末、举本统末(这一原理在《论语释疑》中明确提出),是他认识论与方法论哲学的基本原理和法则。这样就建构起他的“玄学”哲学,也就是认识论与方法论哲学体系的理论基础。所以这也是他注释《道德经》与分析、评判时代现实政治的指导思想。

王弼注首先阐明“德”之性质特点,认为“德者,得也。常得而无丧,利而无害,故以德为名焉”,意即是“道之德”,“无为而无不为”也。所以他接着云:“何以得德,由乎道也。何以尽德,以无为用。”“以无为用”,也就是尽道之德的认识论与方法论原则。因此,“以无为用,则莫不载也”。以上是王弼借老子《道经》之天道观,阐述了他的“以无为用”的原理,随后他便运用这原理于三十八章注释和剖析、评判现实社会。其云:

“故物,无焉,则无物不经;有焉,则不足以免其生。是以天地虽广,以无为心;圣王虽大,以虚为主。故曰以复而视,则天地之心见;至日而思之,则先王之至睹也。”

这是王弼“以无为本”哲学原理主导下的“天道观”与“人道观”之理论。关于“复”、“至日”,王弼在《周易·复卦》中对象辞“雷在

地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”注云：“方，事也。冬至，阴之复也；夏至，阳之复也。故为复，则至于寂然大静。先王则天地而行者也，动复则静，行复则止，事复则无事。”这是王弼把天道与人道互相联系来进行论证的基本观点与理论。由于老子片面地坚持了“崇本息末”的原则，所以导致形成了“无为而治”的消极人道观，王弼则纠正了老子认识论与方法论的形而上学错误，不仅坚持崇本息末，而且提出守母存子、崇本举末、举本统末原理，因此，就确立起正确的人道观。这在哲学上自然与孔子的“人能弘道，非道弘人”、与荀子的“制天命而用之”的唯物主义积极天道观与人道观贡献有关。然而，从本体论哲学的认识论与方法论上来自觉地把握前代圣哲唯物主义积极天道观与人道观的，则是王弼的创造与贡献。

接着，王弼就借阐述老子《道德经》三十八章的基本思想来评判现实。其云：

“故灭其私而无其身，则四海莫不瞻，远近莫不至，殊其己而有其心，则一体不能自全，肌骨不能相容。”这是王弼以“以无为本”观来分析现实的原则，依此原则出发，来看德、仁、义、礼，就比老子深刻得多了。他说：

“是以上德之人，唯道是用，不德其德，无执无用，故能有德而无不为。不求而得，不为而成，故虽有德而无德名也。下德求而得之，为而成之，则立善以治物，故德名有焉。求而得之，必有失焉；为而成之，必有败焉。善名生，则有不善应焉。故下德为之而有以为也。无以为者，无所（偏）为也。凡不能无为而为之者，皆下德也，仁义礼节是也。将明德之上下，辄举下德以对上德。至于无以为，极下德之量，上仁是也。足及于无以为而犹为之焉。为之而无以为，故有为为之患矣。本在无为，母在无名。弃本舍母，而适其

子，功虽大焉，必有不济；名虽美焉，伪亦必生。不能不为而成，不兴而治，则乃为之，故有宏普博施仁爱之者。而爱之无所偏私，故上仁为之而无以为也。爱不能兼，则有抑抗正（直）而义理之者。忿枉祐直，助彼攻此，物事而有以心为矣。故上义为之而有以为也。直不能笃，则有游饰修文礼敬之者。尚好修敬，校责往来，则不对之间忿怒生焉。故上（礼）为之而莫之应，则攘臂而扔之。夫大之极也，其唯道乎！自此已往，岂足尊哉！故虽（德）盛业大，富有万物，犹各得其德，（而未能自周也。故天不能为载，地不能为覆，人不能为赡。万物）虽贵，以无为用，不能舍无以为体也。舍无以为体，则失其为大矣，所谓失道而后德也。以无为用，（则得）其母，故能已不劳焉而物无不理。下此已往，则失用之母。不能无为，而贵博施；不能博施，而贵正直；不能正直，而贵饰敬。所谓失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼也。夫礼也，所始首于忠信不笃，通简不阳，责备于表，机微争制。夫仁义发于内，为之犹伪，况务外饰而可久乎！故夫礼者，忠信之薄而乱之首也。前识者，前人而识也，即下德之伦也。竭其聪明以为前识，役其智力以营庶事，虽（得）其情，奸巧弥密，虽丰其誉，愈丧笃实。劳而事昏，务而治萝，虽竭圣智，而民愈害。舍己任物，则无为而泰。守夫素朴，则不顺典制。（耽）彼所获，弃此所守，（故前）识（者），道之华而愚之首。故苟得其为功之母，则万物作焉而不辞也，万事存焉而不劳也。用不以形，御不以名，故仁义可显，礼敬可彰也。”

以上王弼运用“以无为本”、“以无为用”、“崇本举末、守母存子”的基本原则和体用、本末、母子矛盾的辩证关系原理，对上德、下德；上仁、上义、上礼之理论和实现社会政治的关系，作了极为精辟的论述。所以接着他就得出结论，云：

“夫载之以大道，镇之以无名，则物无所尚，志无所营。各任其

贞事，用其诚，则仁德厚焉，行义正焉，礼敬清焉。弃其所载，舍其所生，用其成形，役其聪明，仁则（尚）焉，义（则）竞焉，礼（则）争焉。故仁德之厚，非用仁之所能也；行义之正，非用义之所成也；礼敬之清，非用礼之所济也。”

王弼强调了坚持“以无为本”、“以无为用”，才能仁德厚，行义正，即崇本才能举末，守母才能存子，若舍本攻末，弃母用子，即为德而用德，为仁而用仁，为义而用义，为礼而用礼，虚伪必生，争乱必起。因此，王弼注文最后阐明了其认识论与方法论的重要性。其云：

“载之以道，统之以母，故显之而无所尚，彰之而无所竞。用夫无名，故名以笃焉；用夫无形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。故母不可远，本不可失。仁义，母之所生，非可以为母。形器，匠之所成，非可以为匠也。舍其母而用其子，弃其本而适其末，名则有所分，形则有所止。虽极其大，必有不周；虽盛其美，必有患忧。功在为之，岂足处也。”

这段结论性的理论是王弼认识论与方法论哲学的基本原理，这是具有朴素辩证法精神的富有创造性的哲学原理，标志着我国古代哲学发展史认识论与方法论的一次巨大飞跃，其卓越的理论建树与成就，我们应予以高度的肯定。

王弼在《道德经》三十九章注，把老子“一”，解释为“主”、“母”，认为“一”，“数之始而物之极也。各是一物之生，所以为主也。物皆各得此一以成，既成而舍（一）以居成，居成则失其母，故皆裂、发、歇、竭、灭、蹶也。”他在四十二章注“道生一，一生二，二生三，三生万物”云：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。……故万物之生，吾知其主，虽有万形，冲气一

焉。”本章接着注云：“清不能为清，盈不能为盈，皆有其母，以存其形。故清不足贵，盈不足多，贵在其母，而母无贵形。贵乃以贱为本，高乃以下为基。故致数與乃无與也。玉石碌碌、珞珞，体尽于形，故不欲也。”

此亦在阐述“守母存子”、“崇本举末”原理之重要性。王弼在四十章注老子“反者，道之动”云：“高以下为基，贵以贱为本，有以无为用，此其反也。”又注“天下万物生于有，有生于无”。云：“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。”这里王弼阐述了“以无为本”、“有以无为用”的辩证法原则。

他在四十三章注云：“虚无柔弱，无所不通。无有不可穷，至柔不可折。以此推之，故知无为之有益也。”在四十五章注云：“躁罢然后胜寒，静无为以胜热。以此推之，则清静为天下正也。静则全物之真，躁则犯物之性，故惟清静，乃得如上诸大也。”（“诸大”，即老子所云：“大成若缺，大盈若冲，大直若屈，大辩若讷。”）在四十七章注云：“事有宗而物有主，途虽殊而其归同也，虑虽百而其致一也。道有大常，理有大致，执古之道，可以御今；虽处于今，可以知古始。”又注云：“无在于一，而求之于众也。道视之不可见，听之不可闻，搏之不可得。如其知之，不须出户；若其不知，出愈远愈迷也。”其在四十八章注云：“有为则有所失，故无为乃无所不为也。”他借老子言：“及其有事，不足以取天下。”认为“有事”是“自己造也”，因“失统本也”，故不足以取天下也。所以释老子“取天下常以无事”，在于“动常因也”。即遵循道之规律也。综以上各章王弼注之要，旨在阐述崇本、举本之重要性，若失（舍）统本（宗、主、无、一、清静、至柔、无为等意近），则必败事，而失天下也。在四十九章，王弼便针对时代现实社会的政治弊端，予以尖锐地评论。其云：

“夫‘天地设位，圣人成能，人谋鬼谋，百姓与能’者，能者与之，

资者取之；能大则大，资贵则贵。物有其宗，事有其主。如此，则可冕旒充目而不惧于欺，黠纡塞耳而无戚于慢。又何为劳一身之聪明，以察百姓之情哉！夫以明察物，物亦竞以其明（避）之；以不信（求）物，物亦竞以其不信应之。夫天下之心不必同，其所应不敢异，则莫肯用其情矣。甚矣！害之大也，莫大于用其明矣。夫（任）智则人与之讼，（任）力则人与之争。智不出于人而立乎讼地，则穷矣；力不出于人而立乎争地，则危矣。未有能使人无用其智力（于）己者也，如此则己以一敌人，而人以千万敌己也。若乃多其法网，烦其刑罚，塞其径路，攻其幽宅，则万物失其自然，百姓丧其手足，鸟乱于上，鱼乱于下。是以圣人之于天下歎歎焉，心无所主也。为天下浑心焉，意无所适莫也。无所察焉，百姓何避；无所求焉，百姓何应。无避无应，则莫不用其情矣。人无为舍其所能，而为其所不能；舍其所长，而为其所短。如此，则言者言其所知，行者行其所能，百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已。”

这里王弼阐述了能坚持崇本，（物有其宗，事有其主。）则万物万事得畅，（天地设位，圣人成能。）若舍本攻末，虽竭尽用明、用智、用力，多其法网，烦其刑罚，则万物失其自然，百姓丧其手足，鸟乱于上，鱼乱于下，天下终无宁日矣。所以圣人以无为本，崇本息末，无为而天下自安也。

在五十一章注云：“物生而后畜，畜而后形，形而后成。何由而生？道也。何得而畜？德也。何因而形？物也。何使而成？势也。唯因也，故能无物而不形；唯势也，故能无物而不成。凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉，则莫不由乎道也。故推而极之，亦至道也。随其所因，故各有称焉。”又云：“道者，物之所由也；德者，物之所得也。由之乃得，故不得不（尊），（失）之则害，（故）不得不贵也。”这是王弼对老子“道生之，德畜之，物形之，势成

之，是以万物莫不尊道而贵德”这一思想的阐发，老子所论是属于生成论观念，而王弼所论则是属于本体论观念。他认为物之生由道，畜由德，形因物（因物性），成由势（时势，客观条件），然究其总根由（本）“则莫不由乎道也”（指事物之客观规律）。所以他认为万物莫不尊道，是因“道者，物之所由也”。即道是万物之统本，尊道即尊本、崇本。这就使老子的生成论变成了他的“以无为本”的本体论了。

在五十二章有云：“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子，既知其子，复守其母，没身不殆。”老子在阐述母与子这一对矛盾哲学范畴时已显示了以母为本，守母存子的本体论观念，但并不明确，也还没有摆脱生成论观念的束缚，而王弼注则明确地阐发了本体论哲学的观念。他云：“母，本也；子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。”把母与子矛盾关系提到本体论哲学之本与末矛盾关系之认识论与方法论原理的高度。

在五十七章注，王弼便借老子关于“以正治国”之论，充分地阐发他的政治观和认识论、方法论理论。其云：

“以道治国则国平，以正治国则奇兵起也。以无事，则能取天下也。上章云，其取天下者，常以无事，及其有事，又不足以取天下也。故以正治国，则不足以取天下，而以奇用兵也。夫以道治国，崇本以息末；以正治国，立辟以攻末。本不立而末浅，民无所及，故必至于（以）奇用兵也。”正，政也；辟，法也。“以正治国”、“立辟攻末”，指靠法令刑罚权威以治国，乃是舍本攻末。所以他接着云：“立正欲以息邪，而奇兵用；多忌讳欲以耻贫，而民弥贫；利器欲以强国者也，而国愈昏（弱）；皆舍本以治末，故以致此也。”所以他认为老子所云的：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”“此四者，崇本以息末也。”

他在五十八章注老子“其政闷闷，其民淳淳”句云：“言善治政者，无形、无名、无事、无政可举，闷闷然卒至于大治。故曰‘其政闷闷’也。其民无所争竞，宽大淳淳，故曰‘其民淳淳’也。”又云：“言谁知善治之极乎？唯无可正举，无可形名，闷闷然，而天下大化，是其极也。”（王弼在六十三章注云：“以无为为居，以不言为教，以恬淡为味，治之极也。”）所以他接着又云：“以光鉴其所以迷，不以光照求其隐慝也。所谓明道若昧也。此皆崇本以息末，不攻而使复之也。”王弼在六十五章注云：“明，谓多（智）巧诈，蔽其朴也。愚，谓无知守真，顺自然也。”又“以智而治国，所以谓之贼者，故谓之智也。民之难治，以其多智也。当务塞兑闭门，令无知无欲。而以智术动民，邪心既动，复以巧术防民之伪，民知其术，（随防）而避之。思惟密巧，奸伪益滋，故曰‘以智治国，国之贼’也。”其在七十二章节注云：“清（静）无为谓之居，谦后不盈谓之生。离其清（静），行其躁欲，弃其谦后，任其威权，则物扰而民僻，威不能复制民。民不能堪其威，则上下大溃矣，天诛将至。故曰‘民不畏威，则大威至。无狎其所居，无厌其所生。言威力不可任也。’其在七十五章注云：“言民之所以僻，治之所以乱，皆由上，不由其下也。民从上也。”在七十六章注云：“强兵以暴于天下者，物之所恶也，故必不得胜。”在七十七章注云：“言谁能处盈而全虚，损有以补无，和光同尘，荡而均者？唯有道者也。是以圣人不欲示其贤，以均天下。”

从上所论，王弼运用他“以无为本”的本体论哲学的认识论与方法论，对时代社会政治矛盾弊端的批评是非常深刻的，提出的解决社会严重问题的政治原则、方略和政策也是十分英明的，可惜处于风雨飘摇中的曹魏政权，已无可救药了，王弼惟有画饼充饥，枉自太息而已！

至此，我们可以把王弼的注释与《指归略例》、《老子指略》联系

起来,统而观之,就可明了他的本体论的认识论与方法论哲学基本思想和其哲学体系理论基础与框架。这的确是天才的创造,终于使我国古代哲学走上了一个新的高峰,令后人仰之弥高啊!

七、《论语释疑》简析

王弼认为孔子高于老子，这是十分精辟的见解，无疑是正确的，他认为孔子“圣人体无，无又不可以训，故不说也”。我们从王弼《道德经注》中已看到他批评老子“恒言无所不足”，终未能摆脱“有”的束缚，使“道”越说越玄，而不能自拔。而王弼在注释《论语·阳货》时高度肯定了孔子，“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉！’”王弼注云：“予欲无言，盖欲明本。举本统末，而示物于极者也。夫立言垂教，将以通性，而弊至于湮；寄旨传辞，将以正邪，而势至于繁。既求道中，不可胜御，是以修本废言，则天而行化。以淳而观，则天地之心见于不言；寒暑代序，则不言之令行乎四时，天岂谆谆者哉。”孔子答子贡的话，是在论道，道法自然，不言为教。所以王弼认为：“予欲无言，盖欲明本。”即“以无为本”之意也。而孔子之教，在王弼看来乃是在体现“举本统末”的认识论与方法论精神，借以“示物于极者也”。极，本也。因为“既求道中，不可胜御，是以修本废言，则天而行化”。若“以淳而观，则天地之心见于不言；寒暑代序，则不言之令行乎四时，天岂谆谆者哉”（《皇疏》）。

这是王弼从孔子《论语》中揭示出来的本体论之认识论与方法论哲学原理，从而弥补了他依靠老子《道德经》建构起来的本体论的认识论与方法论哲学基本原理之不足。王弼所以要借《论语释疑》同样不是在研究《论语》的微言大义，而是为了借以提取“举本统末”的认识论与方法论原理，以求完善他的哲学体系。“举本统末”的确概括了孔子《论语》思想认识论与方法论的主要特质；正如

“崇本息末”是老子《道德经》的认识论与方法论的主要特质一样。然而，《论语释疑》不同于他的《道德经注》和《周易注》，这是他从《论语》中有目的抽选出来的。所以都是同他的认识论与方法论哲学密切挂钩，并同他运用这些原理研究、剖析、解决时代社会现实政治问题密切挂钩。下面对《论语释疑》试作分析。

学 而

有子曰：“其为人也孝悌，而好犯上者鲜矣。不好犯上，而好作乱者，未之有也！君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与！”

有子这段话是从道的高度指出孝悌为仁之本，提倡“君子务本，本立而道生”。孔子有言：“君子学道则爱人。”（阳货）若从认识论与方法论的角度看，体现了“崇本举末”的思想精神。而王弼则注云：“自然亲爱为孝，推爱及物为仁也。”指出了孝的本质为“自然亲爱”。王弼在老子《道德经》二十五章注“道法自然”句有云：“自然者，无称之言，穷极之辞也。”故其意在“孝”为人道之常，也即是人道之本（以孝为本），“推爱及物为仁也”，说明“仁”由孝而生发，是孝的外化也即是末。所以王弼注一方面把孝提高到“自然为本”、“以无为用”的本体论哲学的高度，一方面把孝与仁视为本末问题，即崇本举末的认识论与方法论问题。这便与有子倡孝悌推仁道的本旨有差别。王弼之目的乃是借儒家孝、仁以阐发自己的认识论与方法论哲学原理。

八 佾

林放问礼之本，子曰：“大哉问！”

这里孔子是在称赞林放问礼之本乃是关及人道根本的大问题。而王弼注释则并未着眼于此，其云：“时人弃本崇末，故大其能寻本礼意也。”显然，他是针对现实社会时弊，借孔子之论，以阐发

他的崇本息末、崇本举末之认识论与方法论的哲学原理。

里 仁

子曰：“参乎！吾道一以贯之哉！”

对于这句话，曾参与王弼的理解是完全不同的。

曾子曰：“唯。”子出，门人问曰：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣！”

可见，曾子是立足于体察孔子的微言大义，所以认为孔子“一以贯之”之“道”乃是“忠恕”。孔子儒学的核心是“仁”，孔子在回答樊迟问仁，答曰：“爱人。”（子路）又曰：“君子学道则爱人。”（阳货）可见“爱人”乃是“仁”道之本质，而“孝悌”伦理道德乃是我们血缘民族“人道”“爱人”的根本基础，所以有子认为“孝悌”是“仁”之本也，故言“本立而道生”。有子是立足于伦理关系来理解夫子之道；而曾子之“忠恕”乃是立足于“人道”之政治道德，来理解夫子之道，移孝悌作忠恕。所以，有子、曾子所论对夫子“吾道一以贯之”之道的理解都是正确的，不愧为孔子的得意门生。而王弼则是从认识论与方法论的角度来理解和阐发“吾道一以贯之哉”的。其云：

“贯，犹统也。夫事有归，理有会。故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执一统众之道也。”可见，王弼是以“举本统末”的认识论与方法论原则来理解与注释孔子的“一以贯之”，并将其与国家政治“以君御民，执一统众之道”联系起来，使他的理论与实践密切挂钩。孔子这句话的确包涵着“举本统末”的认识论与方法论思想，只是到了王弼，才予以揭示出来。因此，王弼对曾子之言，亦作了同样的理解与注释。其云：

“忠者，情之尽也；恕者，反情以同物者也。未有反诸其身而不

得物之情，未有能全其恕而不尽理之极也。能尽理极，则无物不统。极不可二，故谓之一也。推身统物，穷类适穷，一言而可终身行者，其唯恕也。”（《皇疏》）

王弼认为，忠恕乃是“爱人”之“情”的表现，体现在政治上就是人道政治之理。“忠”，是臣下对君王而言，是臣道；“恕”，是君王对臣下而言，是君道。王弼特别强调以恕道为本，无疑是针对曹魏政权名法之治，只要求臣下忠于曹氏政权，却不要求以恕道对待臣下，刻薄寡恩。他以“总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执一统众之道也”之论，来释忠恕之道，“极不可二，故谓之一也。推身统物，穷类适尽，一言而可终身行者，其唯恕也”。指出曹魏政权不稳定的根本问题，不在忠道，而在恕道。这是非常尖锐、正确的看法。

述 而

子曰：“圣人吾不得而见之矣，得见君子者斯可矣！”

王弼注云：“此为圣人与君子异也。然德足君物，皆称君子，亦有德者之通称也。”孔子所云，是慨叹圣人（指尧、周公之类人物），不得而见，是悲叹时势衰乱，以至君子都难得见，希望有君子、圣人出世以救时势。而王弼则以道与德之不同来理解圣人与君子之别，并以举本统末原理来解释君子之称，即把君与子视作母与子、本与末之矛盾关系。所以云：“然德足君物，皆称君子。”意为君统万物，即以一统众，以君御民。王弼在老子《道德经》三十八章注中有云：“德者，得也。常得而无丧，利而无害，故以德为名焉。何以得德？由乎道也。何以尽德？以无为用。”所以“德足君物”，便是“道”的体现，君子故“亦有德者之通称也”。明确一点说，就是惟掌握了王弼的认识论与方法论哲学的有德之人，才称得上君子，这的确是十分新颖的解释。

述 而(又)

子温而厉，威而不猛，恭而安。

王弼注云：“温者不厉，厉者不温；威者心猛，猛者不威；恭则不安，安者不恭，此对反之常名也。若夫温而能厉，威而不猛，恭而能安，斯不可名之理全矣。故至和之调，五味不形；大成之乐，五声不分，中和备质，五材无名也。”（《皇疏》）

王弼是用本末原理来注释孔子这句话的。他认为温与厉，威与猛，恭与安，乃是特性互为对反的“常名”（有），如果“温而能厉，威而不猛，恭而能安”乃是中和特性，“斯不可名之理全矣”即为“无名”（无）。故有如“至和之调，五味不形，大成之乐，五声不分，中和备质，五材无名也”。所以孔子之特性是得道之性也，故为圣人也。

泰 伯

子曰：“兴于诗，立于礼，成于乐。”

王弼注云：“言有为政之次序也。夫喜、惧、哀、乐，民之自然，应感而动，则发乎声歌。所以陈诗采谣，以知民志风。既见其风，则损益基焉。故因俗立制，以达其礼也。矫俗检刑，民心未化，故又感以声乐，以和神也。若不采民诗，则无以观风。风乖俗异，则礼无所立，礼若不设，则乐无所乐，乐非礼则功无所济。故三体相扶，而用有先后也。”（《皇疏》）

孔子这句话是道古礼教文化（主言周礼教文化）特点：兴诗以言志，立礼以制行，举乐以和情。而王弼则以“以无为本”、“举本统末”的哲学观来注释孔子这一句话，认为是“言有为政之次序也”，认为喜、惧、哀、乐，乃民自然之性，“应感而动，则发乎声歌。所以陈诗采谣，以知民志风”。既见其风俗，那么为政兴诗，制礼作乐之损益便有了依据的基础。所以因民俗变化状况以立制度，使其达于

礼泮。然立制矫俗检刑以达礼，乃是外化之行动，而民心未化，所以须兴诗作乐，以和神明同化，即和民情以内化民心。所以王弼认为，“若不采民诗，则无以观风”，如果“风乖俗异，则礼无所立”；“若礼不设，则乐无所乐，乐非礼则功无所济”。相对而言，乐本于礼，礼本于诗，诗本于民风，民风本于民性，而民性本于自然。所以王弼认为，“故三体相扶，而用有先后也”。“三体”，诗、礼、乐也，因民风以诗为体，民行以礼为体，民情以乐为体，故三体互为相扶，先后为用。

泰伯(又)

子曰：“如有周公之才之美，设使骄且吝，其余不足观也已矣。”

王弼注云：“人之才美如周公，设使骄傲，其余无可观者。言才美以骄傲弃也。况骄傲者必无周公才美乎！假无设有，以其骄傲之鄙也。”（《皇疏》）孔子的话，是在强调德的重要性，人即使有周公之才美，假使品德骄傲且吝，其余又不足观者，就“已矣”。意思是这样的人就无用了。王弼注指明即使有周公之才亦因骄傲之德弃也。他认为，骄傲者必无周公才美也，无周公之才而弄虚作假以惑人，就更显其骄傲德性之卑鄙了。王弼假此条注释是批评曹魏的名法制度造成的社会弊端，九品中正制等循名考实的用人制度，致使奸伪滋生，道德败坏。所以王弼又选录了《泰伯》以下三条，再作注释，假以对曹魏名法之治进一步予以评论。

子曰：“狂而不直，侗而不愿，怙愾而不信，吾不知之矣！”王弼注云：“夫推诚训俗，则民俗自化；求其情伪，则俭心兹应。是以圣人务使民皆归厚，不以探幽为明；务使奸伪不兴，不以先觉为贤。故虽明并日月，犹曰不知也。”（《皇疏》）

孔子所云，是指人狂妄而不正，无知而不老实，样子诚恳而无信，这种人我就不想认识他了。王弼注释则是借题发挥，抨击时

弊。他认为，若推行以诚德为本，则民俗自化；若求其情伪（指循名责实制度），则险恶虚伪之心相应而兴。所以圣人务使民尚德以化民俗，归于朴实，不以探幽使巧为倡，务使奸伪不兴；不以先知先觉为尚贤，即使其明并日月，犹曰不知也，即圣人浑其心也，孩之也，以无为用也。这一观点是王弼在老子《道德经注》中一再强调的。

如十八章注云：“行术用明，以察奸伪，趣睹形见，物知避之。故智慧出则大伪生也。”在四十九章注云：“夫以明察物，物亦竞以其明避之；以不信求物，物亦竞以其不信应之；夫天下之心不必同，其所应不敢异，则莫肯用其情矣。甚矣！害之大也，莫大于用其明矣。夫任智则人与之讼，任力则人与之争。智不出于人而立乎讼地，则穷矣；力不出于人而立乎争地，则危矣。未有能使人无用其智力于己者也，如此则己以一敌人，而人以千万敌己也。若乃多其法网，烦其刑罚，塞其经络，攻其幽宅，则万物失其自然，百姓丧其手足，鸟乱于上，鱼乱于下。是以圣人之于天下歛歛焉，心无所主也。为天下浑心焉，意无所适莫也。无所察焉，百姓何避；无所求焉，百姓何应。无避无应，则莫不用其情矣。人无为舍其所能，而为其所不能；舍其所长，而为其所短。如此，则善者言其所知，行者行其所能，百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已。”

子曰：“巍巍乎，舜禹之有天下也，而不与焉！”王弼注云：“逢时遇世，莫如舜禹也。”（《皇疏》）

孔子这句话是盛赞舜禹无为而治所造成的盛世。王弼注则是慨叹舜禹之世不可再，生不逢时，而又盼望盛世能出现。

子曰：“大哉，尧之为君也！巍巍乎唯天为大，唯尧则之。荡荡乎民无能名焉！”王弼注云：“圣人有则天之德，所以称唯尧则之者，唯尧于时全则天之道也。荡荡，无形无名之称也。夫名所名者，生于善有所章而惠有所存。善恶相须，而名分形焉。若夫大爱无私，

惠将安在？至美无偏，名将何生？故则天成化，道同自然，不私其子而君其臣。凶者自罚，善者自功；功成而不立其誉，罚加而不任其刑。百姓日用而不知所以然，夫又何可名也！”

“巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章。”孔子此句话是盛赞尧为君治天下之伟大业绩，赞其遵道而治，无为而无不为，荡荡乎民朴无名，天下安然大治也。孔子有云：“无为而治者，其舜也与？”（卫灵公）孔子肯定尧之伟大业绩之成功，在于文德焕发。王弼注重在孔子前半句，乃是从时代要求出发也。他认为，孔圣人有则天之德，所以赞尧则天道而治，无为而无不为，使民无形无名，自相治理，天下安然。因为，若名所名者，乃生于善有所彰明，而恩惠有所存。然善名立恶名必应，名形即有分、有竟，争乱必起。所以若太爱无私，惠不存，喻美无偏，名便无生，则天下自化，如道同自然也。若治天下，不私其子而能以大公无私君其臣下，则“凶者自罚，善者自功，功成而不誉，罚加而不任其刑。百姓日用而不知所以然，夫又何可名也”！所以假孔子语“巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章”以为结论。王弼是以“以无为本”、“以无为用”、“举本统末”的哲学原理来注释孔子所论，借以评判现实时弊，提出如何解决弊端，使政治走上大化之道。

卫灵公

子曰：“民之于仁也，甚于水火。水火吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。”

王弼注云：“民之远于仁，甚于远水火也。见有蹈水火死者，未尝见蹈仁死者也。”（《皇疏》）

孔子处于礼崩乐坏的春秋末世，慨叹民风大坏，视仁甚于水火也。王弼引此借以抨击现实社会民风亦败坏，仁道难行矣。

阳货

子曰：“礼云、礼云，玉帛云乎哉？乐云、乐云，钟鼓云乎哉？”

王弼注云：“礼以敬为主，玉帛者，敬之用饰也。乐主于和，钟鼓者，乐之器也。于时所谓礼乐者，厚赞币而所简于敬，盛钟鼓而不合雅颂，故正言其义也。”（《皇疏》）

王弼引此条作注释是借以抨击时弊，礼乐败坏，意指政治舍本攻末，希望能正之也。

《论语释疑》的其余各条基本上是王弼借以自喻而明志的。简析如下：

为政

子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命。”

王弼注：“天命废兴有期，知道终不行也。”

六十而耳顺。

王弼注：“耳顺，言心识在闻前也。”

七十而从心所欲不逾矩。

王弼选录孔子此段语，是借以喻己，慨叹孔子由十五岁立志至五十而知天命，生不逢时，天命兴废有期，而知“道”终不可行也。虽智能前识，心同于道，却不为世所用也。假以喻己不得志也。王弼曾在答书荀融难《易》“大衍义”时，自喻孔子。（上面曾引论）

子夏问孝，子曰：“色难。有事弟子服其劳，有酒食先生饌，曾是以孝乎？”

王弼注：“问同而答异者，或攻其短，或矫其时失，或成其志，或说其行。”（《皇疏》）

此处王弼亦喻己也。其所论，不仅是《论语释疑》如此，注《道德经》、《周易》如此，就是与时人辩论中亦如此，如答荀融问难“大衍义”，他不仅答非所问，而且攻其所短以讥之。弼以己所长，笑时

人舍本攻末，不得要领，致为时士所嫉。

公冶长

子谓子贡曰：“汝与回也孰愈？”对曰：“赐也何敢望回。回也闻一以知十，赐也闻一以知二。”

王弼注：“假数以明优劣之分。言已与颜渊十裁及二，明相去悬远也。”（《皇疏》）

子曰：“弗如也！吾与汝弗如也！”

王弼选此条以注亦借以喻己也，自比亚圣颜回也。晋景帝听到弼卒，叹之累日，曰：“天丧予。”引孔子叹颜回天逝以喻弼也。（《世说新语》卷二《文学篇》刘孝标注引《王弼别传》）随着九品中正制的推行，上品为圣哲，二品为亚圣。以“圣”品藻人物，逐步风靡，以为时尚。王弼虽批评此流弊，而自己却不能免也，此亦时也，势也。

雍也

子见南子，子路不悦。

王弼注云：“案本传，孔子不得已而见南子，犹文王拘羑里，盖天命之穷会也。子路以君子宜防患辱，是以不悦也。”

夫子矢之曰：“予所否者，天厌之，天厌之！”

王弼注云：“否泰有命。我之所屈不用于世者，乃天命厌之，言非人事所免也。重言之者，所以誓其言也。”（《皇疏》）

孔子不能见用于世，而不得已去见南子，孔子认为此天命也。王弼借以喻己也，王黎夺其黄门郎，他去拜会曹爽，被嗤而不见用。他引《周易》否泰之理，认为此“乃天命厌之”也。

述而

子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”

王弼注：“老是老聃，彭是彭祖。老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也。姓李氏，名耳，字伯阳，谥曰聃，周守藏室之史也。”（《邢疏》）

子曰：“士志于道。”

王弼注：“道者，无之称也，无不通也。况之曰道，寂然无体，不可为象。是道不可体，故但志慕而已。”（《邢疏》）

“据于德，依于仁，游于艺。”

王弼引此亦自喻也，自比孔、老也。主释“志于道”，是在阐明“以无为本”的本体论，言“道者，无之称也”，“以无为本”，故无体无象也；“以无为本”，故“无不通也，无不由也”。所以孔子论道无言也，但云志慕而已。而王弼则透彻以明之也，岂不圣乎！

子曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”

王弼注：“《易》以几、神为教。颜渊庶几有过而改，然则穷神研几可以无过。明易道深妙，戒过明训，微言精粹，熟习然后存义也。”（《皇疏》）

王弼选录孔子此语以注释，借以明示他学《易》、注《易》目的在“明易道深妙，戒过明训”。此注可为他注《周易》之指导思想。

子罕

达巷党人曰：“大哉孔子！博学而无所成名！”

王弼注：“譬犹和乐出乎八音乎，然八音非其名也！”（《皇疏》）

子闻之，谓门弟子曰：“吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣！”

王弼引此以明示孔子“以无为本”，“举本统末”，故其博学如和乐而不可名也，却能执御，“吾道一以贯之哉！”

子贡曰：“有美玉于斯，韞椟而藏诸？求善贾而沽诸？”子曰：“沽之哉，沽之哉！我待贾者也！”

王弼注：“重言沽之哉，卖之不疑也。故孔子乃聘诸侯，以急行其道。”（《皇疏》）

王弼引此以注。亦自喻也，待贾而沽，以求行其道也。

子曰：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，

未可与权。”

王弼注：“权者，道之变。变无常体，神而明之，存乎其人，不可豫设，尤至难者也。”（《皇疏》）

‘唐棣之华，偏其反而。岂不尔思，室是远而。子曰：未之思也，夫何远之有哉？’

王弼引此语以阐明时人虽可与共学、适道、与立，但难以“与权”也。故其惟注“权”义，权者，乃道之变化，以无为用，变无常体，神而明之，惟存乎其人，不可预设，不思而得，尤至难者也，故不可与权也。

多 變

展禽，子退朝曰：“伤人乎？”不问马。

王弼注：“孔子时为鲁司寇，自公朝退而之火所。不问马者，矫时重马者也。”（《皇疏》）

王弼引此以注，乃是借以抨击时弊，军阀混战无已时，争权夺利，鱼肉人民，灾难深重，生灵涂炭，造成的惨象令人不堪目睹。正如曹操《蒿里》诗云：“铠甲生虱虱，万姓以死亡。白骨露于野，千里无鸡鸣。生民百遗一，念之断人肠。”如王弼家族亦不能免，祖王粲暴卒于瘟疫，堂兄被诛于魏讽事件。曾是东汉便十分显赫的家族，在乱世中终于衰落不振。王弼对时代灾难当是深有体会，因此同情人民涂炭之苦，立志救世，以求解百姓于倒悬。所以王弼借孔子爱人之德以抨击当时统治者口誉“圣人”，却重马而不重人民处于水深火热之中。抨时弊以明志也。

王弼所选录的《论语·先进》各段文字，是言孔子弟子各有所长，各怀其志，而孔子惟赞赏点之志：“吾与点也。”曾点在答孔子问志时，先鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作。然后答曰：“暮春者，春服既成，得冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”王弼注

云：“沂水近孔子宅，舞雩坛在其上，坛有树木，游者托焉也。”（《皇疏》）依此一般认为孔子亦有避世隐遁之志，这当是误解，孔子言志旨在论道（“士志于道”）。点先以乐明志，“鼓瑟声希”意在“大音声希”，从道也；“铿尔，舍瑟而作”非大音声希也。意即舍道（本）从未矣。故其即言：“异乎三子者之撰。”是认为子路、冉求、公西华皆弃道（本）攻末。曾点云暮春，春服既成，与同道贤者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。是古代祭天求雨之乐。王弼特注明沂水，舞雩坛在孔宅旁。说明非隐遁之所，而是借喻而已。曾点是在言“则天而治”，即无为而治也。如孔子言：“太哉，尧之为君也！巍巍乎唯天为大，唯尧则之。”（《泰伯》）“无为而治者，其舜也与？”（《卫灵公》）天道无为而无不为也。所以惟曾点志合于孔子之怀也。所以“夫子喟然叹曰：‘吾与点也。’”以明孔子之志矣。从孔子全部思想和一生表现看，并无隐遁避世思想。王弼亦竭力反对隐遁避世，这在《周易·丰卦》云：“处于明动尚大之时，而深自幽隐以高其行，大道既济而犹不见，隐不为贤，露为反道，凶其宜也。”所以王弼能理解孔子所论的真谛。（今人有误解此条谓孔子有退隐思想。）

究 问

子贡曰：“管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。”

王弼注：“于时戎狄交侵，亡荆灭卫。管仲攘戎狄而封之，南服楚师，北伐山戎，而中国不移。故曰受其赐也。”（《皇疏》）

“微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渫，而莫之知也。”

王弼引此借孔子对管仲相桓公“一匡天下”之业迹，以喻己喻时也。当时时势与管仲时代近似也，惟管仲能相桓公成霸业也，今

非无管仲之才，而无桓公、孔子之伯乐能识之也。他借孔子“岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎，而莫之知也”。不得志之叹以发抒自己不能如管仲那样得志以大展雄才也。

阳 货

公山弗扰以弗畔，召，子欲往。子路不悦曰：“未之也已，何必公山氏之之也！”子曰：“夫召我者而岂徒哉！如有复用我者，吾其为东周乎！”

王弼注：“言如能用我者，不择地而兴周室道也。”（《皇疏》）

王弼引此以注亦自喻也。孔子希望能用世以兴周室，成周公一统大业耳，王弼亦怀此志也。

阳 货（又）

腓裼召，子欲往。子路曰：“昔者，由也闻诸夫子曰：‘亲于其身为不善者，君子不入也。’腓裼以中牟畔，子之往也，如之何？”子曰：“然有是言也。曰：‘不曰坚乎？磨而不磷；不曰白乎？涅而不缁。’吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食！”

王弼注：“孔子机发后应，事形乃视，择地以处身，资教以全度者也，故不入乱人之邦。圣人通远虑微，应变神化，浊乱不能污其洁，凶恶不能害其性，所以避难不藏身，绝物不以形也。有是言者，言各有所施也。苟不得系而不食，舍此适彼，相去何苦也。”（《皇疏》）

王弼引此作注，亦借以自比也，若孔子之善于处世。

微 子

逸民伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连。子曰：“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与！”谓“柳下惠、少连，降志辱身矣，言中伦、行中虑，其斯而已矣。”谓“虞仲、夷逸，隐居放言，身中清，废中权。我则异于是，无可无不可。”

王弼注：“朱张，字子弓，荀卿以比孔子。今序六人而缺朱张者，明取舍与己合同也。”（《皇疏》）

王弼引此文，注释只强调荀子以比孔子的朱张，孔子但论六人之长，而未论朱张所长，王弼认为是借以自比也。因此而揭示他引此语，亦自比孔子也。“我则异于是，无可无不可。”“以无为用”、“以本统末”也，中庸之道也。

王弼还引了孔子《阳货》“性相近也，习相远也。”借以阐述性与情的关系，他是以崇本统末的原则来看待性与情的关系的。他是主张性无善无恶说的，此乃以无为为本观，故性为本，情为末。认为性有无善无恶之同（指质）和浓薄之异（指量也），故言性相近也。情有远近善恶之别，是习相远所致也。他以火与热比之，近火者热，然即火非热，而能使之热；近性情正，即性非正，而能使情正。正情在德性（仪也）和反本（静也），仪以正之。这一条十分重要，王弼既批判了孟子的“性善论”和荀子、韩非的“性恶论”，也批判了董仲舒、王充等人的性有善有恶论。这是他“以无为为本”本体论人道观的基础。

以上已全面地分析了王弼的《论语释疑》，他不仅揭示了孔子的本体论思想和认识论、方法论，并借以评论时弊，提出方略；而且引录有关条文借以自喻，慨叹自己与孔子一样不得志，不能用世，以助成就一统大业。所以《论语释疑》不仅着力阐明了他的本体论的认识论与方法论哲学原理，而且充分反映了他积极用世的可贵思想，对孔子的“人能弘道，非道弘人”的伟大思想得到了很好地继承与发扬，不愧为继孔子之后的又一位圣哲！

八、《周易略例》简析

通过对王弼的老子《道德经注》与《论语释疑》的分析，我们已清楚了王弼本体论的认识论与方法论的基本原理——“以无为本”、“以无为用”、“崇本息末”、“举本统末”、“守母存子”、“崇本举末”等，已建构了他的认识论与方法论哲学体系的基本框架。这些基本原理是他从老子《道德经》与孔子《论语》中提取出来并加以发展的本体论的认识论与方法论哲学，王弼不仅借《道德经》与《论语》古文献完成了从具体到抽象的飞跃，而且又借注释古文献典籍密切联系时代社会实际，运用他的认识论与方法论原理，深刻地揭露了时代的主要政治弊端，并提出了精辟的解决方略和理论，从而使他的哲学又完成了从抽象到具体的飞跃。所以他的本体论的认识论与方法论哲学体系结构是十分完善而严整的。

如果王弼的玄学哲学仅此而止，虽然已确立了本体论的认识论与方法论哲学体系的基本框架，却毕竟显得粗糙单薄，像似现在建造大洋楼的钢筋水泥骨架，虽然雄伟非凡，却不丰满雅观。只有在作了相应的装修工程之后，才能使大厦完善，而发挥应有的社会实用功能。王弼的《周易注》就是他哲学体系大厦的装修工程，通过它终于使他的本体论的认识论与方法论哲学体系得以完善、丰满起来，具有了认识和处理一切事物矛盾的威力和生命力。如果说老子《道德经注》是王弼的“矛盾论”，那么《周易注》则是他的“实践论”，是他运用老子《道德经注》与《论语释疑》的认识论与方法论哲学的基本原理，借《周易》六十四卦的基本思想，来研究和分析社会一切问题的实践。由于《周易》的内容和理论是前代圣哲在长期的

究天人之际的实践中经验积累的结晶，包涵着丰富的真理，所以当王弼运用他正确的认识论与方法论原理，借以研究和分析时代社会实际时，便显示出强大的优势和生命力。这本是王弼哲学由抽象到具体的更高层次的飞跃，但由于我们民族哲学的认识论与方法论始终未能摆脱经验论基础，所以觉得王弼的《周易注》要比《道德经注》好理解，实用性更强。作为王弼玄学哲学（认识论与方法论哲学）的根本基础的《道德经注》，终因曲高和寡而被束之高阁，岂不悲夫！

王弼的《周易略例》是他《周易注》的基本理论，它是王弼从《道德经注》和《论语释疑》中所创获而形成的本体论哲学认识论与方法论基本原理运用于《周易注》，所创获和形成的具有某种特殊性意义的认识论与方法论哲学理论。然而由于《周易》这部典籍具有包罗万象的内容，因此使他作为《周易注》指导思想的基本理论具有了普遍性的意义，矛盾的普遍性存在于矛盾的特殊性之中。下面对《周易略例》的《明象》、《彖爻通变》、《明卦适变通爻》、《明象》、《辩位》、《略例下》、《卦略》和《周易注》分别加以简要的分析。

（一）明象析

王弼云：“夫象，何也？统论一卦之体，明其所由之主者也。”他以举本统末的认识论与方法论原理指明了象辞乃是统论一卦之体之主旨也。他接着便阐述了举本统末的道理，认为“夫众不能治众，治众者，至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也；动之所以得咸运者，原必无二也。”这里王弼结合卦爻特点引申出事物的普遍原理，“众”，首先是指六爻，六爻各存其义，若无主爻以统之，就无法明了其义。故言众不能治众，治众者，至寡者也，“至寡者”即宗主也。引申之，众，

即泛指万事万物，治万事万物者，亦必至寡者也。“动”，首先指六爻阴阳刚柔的变动之义，六爻变动亦各存其义，互相难以相制，同样难明其义，必以其中一爻为主，“贞夫一者也”。即以一爻为正主，方能明其变动之义。引申之，制天下之变动者，亦须贞夫一者也。王弼在老子《道德经》三十九章注云：“一，数之始而物之极也。”老子云：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”所以王弼得出结论：“故众之所以得咸存者，主必致一也；动之所以得咸运者，原必无二也。”王弼的以一统众的原理，不仅阐明了“彖”的特点和为什么必须“贞夫一者”、以一统众的道理，而且推而广之，使以一统众原理成为事物认识论与方法论哲学的普遍原则。所以，他接着结合卦爻明彖和时代社会政治作进一步的阐述。他说：

“物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元。故繁而不乱，众而不惑。”物，万物也；理，条理、规则也；统、会，意同，统制也；宗、元，即主也，一也。事物繁必乱，众必惑。其所以不乱不惑，就是由于“统之有宗，会之有元”也。所以万事万物之存在皆无妄然，必由其理也。王弼在老子《道德经》四十七章注云：“事有宗，而物有主；途虽殊，而其归同也；虑虽百，而其致一也。”这里王弼是“以无为为本”、“举本统末”的原理为主导，来予以阐发的。运用这一基本原理来研究卦爻义，就十分明白了。他说：“故六爻相错，可举一以明也；刚柔相乘，可立主以定也。是故杂物撰德，辨是与非，则非其中爻，莫之备矣！”这里他指明以中爻（五爻、二爻）为主爻，或以阴阳刚柔相乘之变化，立一主爻以明卦旨。韩康伯注云：“夫彖者，举立象之统，论中爻之义。约以存博，简以兼众，杂物撰德，而一以贯之。形之所宗者道，众之所归者一。其事弥繁，则愈滞乎形，其理弥约，则转近乎道。彖之为义，存乎一也；一之为用，同乎道矣。”

接着王弼将此理予以引申，阐明事物的普遍原理。其云：“故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也；由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。故处璇玑以观大运，则天地之动未足怪也；据会要以观方来，则六合辐辏未足多也。”这里所论，“自统而寻之”，即从全局，整体统而观之、寻之，也就是运用他的“以无为本”、“举本统末”的认识论与方法论原则，来观察处理，则万物虽众，可知以执一御之也（以一统众）；“由本以观之”，即以“以无为本”、“举本统末”原则观之，义虽博杂，则知可以举一名之义以明旨也。故有如“处璇玑（古代观察天文的仪器）以观大运（天体运行），则天地之动未足怪也（指掌握天道变化规律）；据会要（枢纽、纲领）以观方来，则六合（四方上下）辐辏（向中心聚集）未足多也”。此乃举本统末之理也，依此理再论象义，“故举卦之名，义有主矣；观其彖辞，则思过半矣”。王弼指明卦名可把握卦义之要领，即时义也；而彖辞则是统论六爻吉凶变化之主旨。所以明了两者，也就掌握一卦的纲领、要义。王弼引申此理，联系社会实际，指出“夫古今虽殊，军国异容，中之为用，故未可远也。品制万变，宗主存焉；象之所尚，斯为盛矣”。其意思是说，古今历史沿革虽不同，治军治国亦有别，但以中正之道为用（即“以无为本”、“举本统末”原理），古今军国之治是不会远离的。因为品物制度尽管千变万化，而以宗（主）统众之理存焉，有如象统六爻之义之理盛行不衰一样。

明象最后一段，王弼以举本统末原理，进一步阐述了卦爻主一以明象的道理。他说：

“夫少者，多之所贵也；寡者，众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣；五阴而一阳，则一阳为之主矣！夫阴之所求者阳也，阳之所求者阴也。阳苟一焉，五阴何得不同而归之？阴苟只焉，五阳何得不同而从之？故阴爻虽贱，而为一卦之主者，处其至

少之地也。或有遗爻而举二体者，卦体不由乎爻也。繁而不忧乱，变而不忧惑，约以存博，简以济众，其唯象乎！乱而不能惑，变而不能渝，非天下之至赜，其孰能与于此乎！故观象以斯，义可见矣。”

这里王弼一是运用了上面已阐明的以一统众的认识论与方法论原理；二是运用了阴阳相辅相成的矛盾辩证法，将两者互为结合，来论证必主一以明卦义的基本原则。依《周易》的思想是阳为贵，阴为贱，然以一统众，贞夫一者以明象的原理，则如果五阴一阳，一阳为主（如剥、复、师、比、谦、豫等卦）；若五阳一阴，则一阴为一卦之主而为本矣，五阳虽贵，因其众而不得自主也，以一统众也，故不得不从属于一阴之主也（如同人、大有、履、小畜、夬、姤等卦）。若弃爻不用而举二体者，则卦义不在爻而在明上下卦体之义关系了。如丰卦、归妹之类。䷶丰，是离下震上，离为火，喻明；震为雷，喻动；故其彖曰：“丰，大也。明以动，故丰。”䷵归妹，兑下震上，兑为少女，为悦；震为长男，为动；故其彖曰：“归妹，天地之大义也。天地不交而万物不兴。归妹，人之终始也，说以动，所归妹也。”所以依照举本统末，以寡（少）济众，以一统众的方法来研究处理事物矛盾，那末就繁而不忧乱，变而不忧惑，约以存博，简以济众。象辞便是起到了这样的作用。使卦义乱而不能惑，变而不能渝。所以王弼认为，以象统领一卦之主旨，如果不是天下之至理，其如何能有这样的巨大作用与意义？所以只要看象的作用与原理，就能明了举本统末之认识论与方法论原理的重要意义了。

王弼《明象》不仅借释象以阐明象统一卦之义的性质特点，而且更重要的是借以阐述他的“以无为本”、“举本统末”、“以一统众”的本体论认识论与方法论思想，并运用这一原理去释象的地位与作用，引申去联系社会实际，使其哲学原理具有了指导研究与处理一切事物矛盾的实践意义。王弼在这段极简要的精论中，不断反

复地由具体到抽象,抽象到具体,辩证地阐明他的认识论与方法论哲学意义。其严谨的抽象逻辑思维水平之高,在我国古代哲学史上的确是罕见的。

(二) 明爻通变析

王弼开首引《系辞上》语云:“夫爻者,何也?言乎变者也。”这句话仅道出了爻以示变的特点,所以王弼接着云:“变者何也?情伪之所为也。”这才道出了爻变之性质。《系辞下》有云:“情伪相感而利害生。”那么情伪如何所为,相感而生利害,并假爻变以示的呢?王弼认为:“夫情伪之动,非数之所求也;故合散屈伸,与体相乖。形躁好静,质柔爱刚,体与情反,质与愿违。”这里指出“非数之所求也”,乃是对汉易象数派的批判,孔子有云:“设卦以尽情伪。”(《系辞下》)所以王弼所言之“体”是指卦体,“合散屈伸”,指爻的阴阳往来、刚柔相推,“一阖一辟谓之变”(《系辞上》),“刚柔相推,变在其中矣。”(《系辞下》)依卦爻特点看,阳卦多阴爻,质柔;阴卦多阳爻,质刚;故云爻性特点与卦体特点相乖,故形躁(阳刚)反好静(阴柔)、质柔(阴)则爱刚(阳),可见是体与情反,质与愿违也。所以卦爻的这种情伪变化体现了“反者,道之动”的规则,而且这种变化永无终止。所以“巧历不能定其算数”,因为算数变化无穷极;“圣明不能为之典要”,因为社会历史沿革是时移俗易;故“法制所不能齐,度量所不能均也。为之乎岂在夫大哉!”意思是不能因时因事适变,“巧历”、“典要”、“法制”、“度量”,作得多天多完备也是枉然!所以他认为:“陵三军者,或惧于朝廷之仪;暴威武者,或困于酒色之娱。”意思是,三军虽强大,则往往受朝廷礼仪制度的制约欺凌;强暴威武者,往往会困败于酒色之娱。此乃强为弱制,刚为柔克之理也,揭示了爻变的基本规则。

接着第二段文字，王弼阐述了爻变的辩证关系。他认为：“近不必比，远不必乖；同声相应，高下不必均也；同气相求，体质不必齐也。”揭示了六爻亲比、相应相求的一般关系规则，卦之六爻是以初与四、二与五、三与上相应，阴阳相求，异性相应，同性相乖，并不限于远近高下。故近不一定比（亲），远不一定乖（背离）。如屯卦六二与初九相近，六二守贞不比，而九五虽远则相应。所以王弼假客观事物变化现象论据，再予以论证。内云：

“召云者龙，命吕者律。故二女相违，而刚柔合体。隆墀永叹，远望必盈。投戈散地，则六亲不能相保；同舟而济，则吴越何患乎异心。故苟识其情，不忧乖远；苟明其趣，不烦强武。能说诸心，能研诸虑，睽而知其类，异而知其通，其唯明爻者乎！故有善迹而远至，命宫而商应；修下而高者降，与彼而取此者服矣。”

古人认为龙（阳物）能作雨，云是水气（阴物），故“云从龙”（乾卦文言）；“吕”是阴声，“律”是阳声。王弼是借以说明阴阳相感相应之理，二女同性故相违，阴阳、刚柔异性则合体。站在江流的小岛上（阳），才可以欣赏滚滚流水的景致（阴），发抒情怀咏叹，如“子在川上曰：逝者如斯夫！”处在深山沟壑之中（阴）发声（阳）必盛响而回应。干戈兴，天下乱（阴阳乱），六亲离散各东西，自不能相保；而同舟共济，命运同系，则虽吴越有仇，异心难发，若发难相争，必难逃同归于尽之厄。以上诸例，以客观现象，说明了事物阴阳刚柔、远近高下相感相应的道理。所以明白了这些道理，就会不忧远乖，不以武力勉强。这样便会心情舒畅，精思熟虑爻变利害吉凶，“睽而知其类，异而知其通，其唯明爻者乎？”此句话指出了爻变必乖异求之。睽，乖异也。睽则类聚，异则通。睽卦彖曰：“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。”此乃爻变之特质也。“故有善迹而远至，命宫而商应；修下而高者降，与彼而取此

者服矣！”意思是善修近者，远亦应。如《系辞》云：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？”王弼注“大有”卦六五爻辞云：“君尊以柔，处大以中，无私于物，上下应之。信以发志，故其孚交如也。夫不私于物，物亦公焉；不疑于物，物亦诚焉。既公且信，何难何备？”

最后王弼引用系辞大意对爻变特质作了结论性的论述。其云：

“是故，情伪相感，远近相追；爱恶相攻，屈伸相推；见情者获，直往则违。故拟议以成其变化，语成器而后有格。不知其所以为主，鼓舞而天下从，见乎其情者也。”

他以“反者，道之动”的原理，强调了爻变“直往则违”。因为八卦，“以通神明之德，以类万物之情”。所以爻变能拟议万物之变化，能告成功而不为物累（有格，即格物）；万事万物杂陈而不知为主，通过爻变，则能把握要领，举本统众，而见其精伪也。所以王弼又引系辞语作结论说：“是故，范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而无体，一阴一阳而无穷。非天下之至变，其孰能于此哉！是故卦以存时，爻以示变。”

（三）明卦适变通爻析

《明卦适变通爻》主论卦爻变化互相关系。开首即阐明，“夫卦者，时也；爻者，适时之变者也。”所以他接着云，“夫时有否泰，故用有行藏；卦有小大，故辞有险易。”否卦彖辞曰：否，“是天地不交而万物不通也。”故否卦小，否时为用藏，辞险。泰卦彖辞曰：泰，“是天地交而万物通也。”故泰卦大，泰时为用行，辞易。然而卦时藏行吉凶之用，不是固定不变的，而是在一定条件下会互相转化的。其云：

“一时之制，可反而用也；一时之吉，可反而凶也。”如大畜卦䷙，为大制（止）之时，然发展到上六则变为“天之衢”，为用大通。王弼注云：“畜极则通，大畜之至于大亨之时。”又如丰卦䷶，王弼注云：“大而亨者，王之所至。”然发展到它的反面旅卦䷷，则有羁旅之凶了。

“故卦以反对，而爻亦皆变。是故用无常道，事无执度，动静屈伸，唯变所适。故名其卦，则吉凶从其类；存其时，则动静应其用。寻名以观其吉凶，举时以观其动静，则一体之变，由斯见矣。”

王弼这里指明卦以相反为对，如乾坤、否泰之类，而爻则亦随卦体而变。所以卦时为用就无常道，爻变亦无执度了，其动静屈伸，唯变所适也。时义则因卦名，卦爻动静之变则应其用，所以寻名可以观其吉凶，举时可以观其动静，则一体之变，就清楚了。接着王弼论述了爻变的规则特点，其云：

“夫应者，同志之象也；位者，爻所处之象也。承乘者，逆顺之象也；远近者，险易之象也。内外者，出处之象也；初上者，终始之象也。”

爻之应，指初与四、二与五、三与上互应；爻位，指二三四五为阴阳爻位，承，以下爻对上爻称“承”；乘，以上爻对下爻称乘。阴承阳为顺，阳承阴为逆；阳乘阴为顺，阴乘阳为逆。远近者，指远离难则易，近于难则险。如需卦䷄，九三近难，险也；初九远险，易也。内卦，即下卦，为处；外卦，即上卦，为出。初爻为始，上爻为终，故无阴阳之位。

“是故，虽远而可以动者，得其应也；虽险而可以处者，得其时也。弱而不惧于敌者，得所据也；忧而不惧于乱者，得所附也。柔而不忧于断者，得所御也。虽后而敢为之先者，应其始也；物竞而独安静者，要其终也。故观变动者，存乎应；察安危者，存乎位；辨

逆顺者，存乎承乘；明出处者，存乎外内。”

若远得应则可动，若险得时则可处，如革卦䷰，二与五有水火殊体之异，然同处一卦，阴阳相应而合志，无咎地。如需卦䷄，上六处卦之终，已渡险，卦当变，故得时也。若得位，虽弱不惧敌；若得附应，虽有忧则不患乱也。如遯卦䷠，处隐退之时，因九五得位，志正；又有六二之应，与时行也。如师卦䷆，六五尊位弱，得九二贤人附应代主统御，故象曰：长子帅师，以中行也。故虽有忧患则仍能统御而不乱也。若得所御，虽柔而不忧决断之难也；若得应始，虽后则可先也。若要其终，物虽充则安也。如噬嗑卦䷔，六五虽柔，但处于执法断案之位，有守正知危之心，故能威震，前途光明。如泰卦䷊，初九应六四，志在外而通达也。如大有卦䷍，六五柔得位御五阳，而上九居终位而下应六五，却不与众争竞，贤也，独安静者也。象曰：“大有上吉，自天祐也。”是言上九乃得天独厚也。

所以，王弼作结论云：“故观变动者，存乎应；察安危者，存乎位；辨逆顺者，存乎承乘；明出处者，存乎外内。”

此文末段云：

“远近终始，各存其会；辟险尚远，趣时贵近。比复好先，乾壮恶首；明夷务暗，丰尚光大。吉凶有时，不可犯也；动静有适，不可过也。犯时之忌，罪不在大，失其所适，过不在深。动天下，灭君主，而不可危也；侮妻子，用颜色，而不可易也。故当其列贵贱之时，其位不可犯也；遇其忧悔吝之时，其介不可慢也。观爻思变，变斯尽矣。”

比卦䷇，卦义为亲比，五爻皆亲比九五，初六应六四，六四承九五为顺，故初六能通过六四亲比九五得吉，故言比好先也。复卦䷗，阳复而长，初九一阳生而统御五阴，故为好先也。乾卦䷀，上九“亢龙有悔”。大壮卦䷡，上六“羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利”。故

言恶首也。明夷䷣，彖曰：“利艰贞，晦其明也。”故言明夷务暗。丰䷶，彖曰：“尚大也，勿忧，宜日中。”故言尚光大也。所以吉凶有时，不可犯也；动静有适，不可过也。然“犯时之忌，罪不在大；失其所适，过不在深。”如夬䷪，九三，“壮于頄，有凶”。得位有应，五阳同夬于阴上六，独九三应，犯时忌也，故凶。如大过䷛，九四，“栋隆吉，有它吝。”阳居阴位，栋隆，故吉也。但应于初六，退也，违时也，故吝。若“动天下，灭君主”。如此大事，不支持其危害。如离䷄，九四“突如其来如，焚如，弃如”。离为君象，九四为上体离日开始，天无二日，人无二君，前君尚未亡，而新君急篡位，故无所容矣。“侮妻子，用颜色。”事虽小，亦不可怠慢。如家人䷤，九三“家人嗃嗃，悔厉吉。妇子嘻嘻，终吝”。王弼注九三云：“以阳处阳，刚严者也。处下体之极，为一家之长者也。行与其慢，宁过恭，家与其渎，宁过乎严，是以家人虽嗃嗃，悔厉，犹得其道。”若“妇子嘻嘻”，治家不严，终生悔吝也。所以，已列贵贱尊卑之序位不可易，有遇忧悔吝则不可慢，否则，凶也。因此观爻以研究事物之变化，则可尽其变矣。

(四) 明象析

《明象》可谓王弼治《周易》的纲领，是他运用本体论的认识论与方法论哲学原理，在揭示《周易》基本特质所形成的重要原理。它不仅对而后易学的发展产生深刻的影响，而且对文艺理论、禅宗佛学产生和宋明理学，也产生了极为重要的影响。尤其是对文艺理论和文艺创作，产生了更为巨大而深远的影响，它不仅是大大地提高了文学艺术家的抽象思维能力和水平，而且成了我国一千多年来文艺创作理论和创作方法的基本原则。王弼“玄学”，对后世影响最大，并真正产生巨大历史作用的，就是《明象》。下面试作简析。《明象》全文分两段，其上段文云：

“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得意忘言；象者，所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。”

王弼这段文字，他以“以无为本”、“以无为用”、“崇本息末”、“崇本举末”、“举本统末”的认识论与方法论的原理，极其精辟地阐述了象、言、意三者之特殊关系，它既是对《周易》象、言、意特质的深刻揭示，也是指导一切事物象、言、意关系的基本原理。

王弼开首所论，“夫象者，出意者也；言者，明象者也。”指出了象、言、意三者的一般关系。“象”，指卦象，也泛指一切事物可见之象。《系辞上》有云：“见乃谓之象。”作为卦象，乃是拟象万物万事之无形之象（抽象之象）。故《系辞上》有云：“夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”“意”，指意义，是卦象或事物所包涵之意义。故言“象者，出意者也”。“言”，指语言、文字，即卦辞、爻辞等。卦、爻辞是说明卦象或物象的，故谓“言者，明象者也”。所以云：“尽意莫若象，尽象莫若言。”就是说，要尽意必须借象为依托，意生于象也；无象，意亦不存也。要尽象，必须借言以为凭，象明于言也；无言，象亦不立也。所以，“言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著”。这自然是对《系辞上》孔子一段关于书、言、意、象的理论的发挥，“子曰：书不尽言，言不尽意。……子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，

系辞焉以尽其言。”《系辞》这段话是依书难尽言，言难尽意的道理出发，就《周易》之卦爻象与其变化及象、象辞的特点和作用而言的。而王弼则将其提高和发展为他的本体论的认识论与方法论原理，所以其性质和特点就起了变化。因此，他便“以无为本”、“以无为用”的原则，对如何尽言、尽象、尽意理论作更为深刻的论述。“故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。”这是说，言者，是为明象服务，目的在明象，所以象既明而得，言便可忘了。象者，为尽意服务，目的在存意，所以意既得而存，象就可以忘了。这好比猎兔的器具蹄，一旦猎到兔，蹄便可弃忘了；好比捕鱼的器具筌，一旦捕到鱼，筌便可弃忘了。所以，言者，是明象之蹄也；象者，是存意之筌也。

接着他再从反面予以论证，“是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也”。这是舍本攻末也，言对象而言，象是本，言是末；得象是目的，故存言，必舍象，故言非得象者也。而象对意而言，意是本，象是末；得意是目的，故存象，必舍意，故言非得意者也。然而，“象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也”。这是说，象者，乃出意者也，故象生于意而所得之象乃是意之象了，即是意象之象，故其所存之象已非原来出意之象了；言者，明象者也。言生于象而所得之言乃是象之言了，即是象言之言，故其所存之言已非原来明象之言了。

“然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。”这是说，其所以须忘象者，目的是为了更好获得意者也，否则象意相混，令造成不得意之要领；其所以须忘言者，目的乃是为了更好地获得

象，否则，言象相混，易使象不明晰。所以“得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也”（“重画”指六十四卦）。这是他的“以无为用”、“举本息末”认识论与方法论原理在此的运用与体现。

《明象》的下段文云：

“是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。从复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。”

这段话的意思是，依照上面所确立的《明象》基本理论，可以类推联系万事万物之象，综合其意义可以得到验证。比如其意义既属刚健，何必又要马之象；其意义既属顺，何必又要牛之象。如爻既合顺，何必坤乃为牛？如义应健，何必乾乃为马？此乃王弼以得意忘象论之原则对《周易》在意象关系问题上舍本攻末错误的批评。如果依那些惑于意象不清的人，定马于乾，那么案马象之文以责卦之义，则仅有马象而无乾义了。这是舍本攻末，是“存言者，非得象者也；存象者，非得意者也”。如此治易，致使伪说滋长蔓延，不得要领，无有纲纪，难以统御了。所以造成治易“互体”说不足，遂及“卦变”说；卦变说不足，又推致“五行”说。这是由于“一失其原，巧愈弥甚”了。意指舍本攻末，致使伪说泛滥，纵然有偶被说对之处，其义也无所取。这是对汉代易学（象数派、卦气说、互体说、五行说等）的批评。王弼认为，造成这些错误的根本原因，盖是存象忘意，即舍本攻末所致。如果能坚持忘象以求其意，即举本息末，那末治易就能得其要义了。

（五）辨位析

《辨位》是总论卦之六爻阴阳尊卑地位，二、四为阴位，三、五为阳位，阳尊阴卑；初、上无阴阳定位，乃为终始。六爻以成卦体，故谓六位时成也。《说卦》云：“故易六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”

（六）略例下析

《略例下》对象、象、卦体四德，无咎、吉等问题再作强调，以求明确。其云：“凡象者，统论一卦之体者也。一卦之体必由一爻为主，则指明一爻之美以统一卦之义。大有之类是也。卦体不由乎一爻，则全以二体之义明之，丰卦之类是也。”“象者，各辨一爻之义者也。”“象则各言六爻之义，明其吉凶之行。”

“凡阴阳者，相求之物也。近而不相得，志各有所存也。故凡阴阳二爻，率相比而无应，则近两不相得；有应，则虽远而相得。”“然时有险易，卦有小大。同数以相亲，同辟以相疏。故或有违斯例者也，然存时以考之，义可得也。”

卦体有四德：元亨利贞。何德为先，是依各卦时义特质而流转交替，以胜者为先。“其有先贞而后亨者，由于贞也。”如离卦，“利贞亨”。王弼注云：“离之为卦，以柔为正，故必贞而后乃亨。故曰利贞亨也。”

“凡言无咎者，本皆有咎也，防得其道，故得无咎也。吉，无咎者，本亦有咎，由吉故得免也。无咎，吉者，先免于咎，而后吉从之也。”

（七）卦略析

《卦略》，王弼举了十一卦为例，并不是在研究各卦本身之意

义,而是借其时义,以集中明确地评判时代现实政治问题,主要是针对曹魏政权存在的严重问题。试看其所论:

䷄屯。此一卦,皆阴爻求阳也。屯难之世,弱者不能自济,必依赖于强,民思其主之时也。故阴爻皆先求阳,不召自往;马虽班如,而犹不废;不得其主,无所冯也。初体阳爻,处首居下,应民所求,合其所望,故大得民也。

此论是针对乱世现实而言的。从东汉末黄巾起义,至曹魏正始年间的半个多世纪中,战乱不停,社会惨遭破坏,生灵涂炭。处在这样严重的屯难之世,弱者不能自济,必依附于强者,所以是人民思得明主统御天下,重建太平盛世之时也。他借屯卦爻变特点,一方面说明人民不能自济,思得明主,会不召自来;一方面说明,只要君主能处首居下,应民所求,各其所望,便能大得民心而取天下也。曹魏政权在三国中处于优势,最有可能完成统一大业任务。然而统治集团内部矛盾重重,不能恢弘博施。故王弼在注屯卦九五爻云:“处屯难之时,居尊位之上,不能恢弘博施,无物不与,拯济微滞,亨于群小,而系应在二,屯难其膏,非能光其施者也。固志同好,不容他间,小贞之吉,大贞之凶。”

䷃蒙。此一卦,阴爻亦先求阳。夫阴昧而阳明,阴困童蒙,阳能发之。凡不识者求问识者,识者不求所告;暗者求明,明者不咨于暗。故童蒙求我,匪我求童蒙也。故六三先唱,则犯于为女;四远于阳,则困蒙吝;初比于阳,则发蒙也。

继屯后为蒙,蒙卦卦体是屯卦的反转,是渡屯难后的新生和希望。蒙卦时义在教化,故阳爻为师尊,阴爻为童蒙。当时的正始改制,从曹魏上层统治者而言,出发点是正确的,企图革除长期名法之治造成的弊病,强化统治,以求完成统一大业。齐王芳虽年幼,却有雄心图强,又谦恭礼下,重臣曹爽、何晏等人,亦不愧为有识之

士，正始初曹魏政权上层曾一度出现勃勃生气。有识者亦都纷纷提出各种建议。王弼借此卦所论，似有明确的针对性。据一卦主旨的是九二与六五，九二为师尊，刚居阴位，刚柔相济而行中正之道；六五童蒙，柔质居尊位，不自任察，谦委于九二师尊。“故童蒙求我，匪我求童蒙也。”能“蒙以养正”也，所以是能兴大业的希望。王弼特强调“六三先唱，则犯于为女”。意指六三以阴居阳位，不正而乖邪，他应在上九，却不求而比九二，柔乘刚为逆比，所以王弼说其是犯奸不正之女。意指其乃是假尊九二师尊而乱教化的小人。而六四无应，受困无教。而初爻亲比于九二，则发蒙也。上九师尊高高在上，威严刚暴而不行时中，然却能专治六三之奸邪不正之徒。可见王弼通过蒙卦阐发他对时政的深刻看法，屯难转蒙，重在教化，教化须行正道，暗者皆求明教，然有君子与小人，故须宽严并施，严以治恶，宽以施仁。如在上居尊者如六五，在下无位者如初六，则蒙道大行也。

䷉ 履。杂卦曰：“履，不处也。”又曰：履者，礼也；谦以制礼。阳处阴位，谦也。故此一卦，皆以阳处阴为美也。

王弼引此卦亦有深意也，履践礼而行也。卦体上乾下兑，上天下泽，尊卑秩严，合于礼义。五爻为阳，唯六三为阴，主御一卦之体，然六三质柔居阳位用刚强行。王弼注云：“居履之时，以阳处阳，犹曰不谦，而况以阴居阳，以柔乘刚者乎！故以此为明，眇目者也；以此为行，跛足者也；以此履危，见啞者也。志在刚健，不修所履，欲以陵武于人，为于大君，行未能免于凶。而志存于五，顽之甚也。”眇一目，瘸一腿，不足用明，不足用行，却自觉能明、能行，志刚而强行，故开脚就踩在虎尾上被咬伤了。九五正居帝位，居刚用刚，刚愎自用。王弼注：“得位处尊，以刚决正，故曰‘夬履，贞厉’也。履道恶盈，而五处尊，是以危。”所以王弼强调“谦以制礼”，“此

一卦，皆以阳处阴为美也。”这是否亦隐射曹魏政权名法之治之弊病？

䷒临。此刚长之卦也。刚胜则柔危矣，柔有其德，乃得免咎。故此一卦，阴爻虽美，莫过无咎也。

临卦泽上有地，悦而顺，大亨以正。象曰：“泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。”初九、九二行正咸临四阴，刚长而盛，然处下而阴皆有德，六三虽危，用柔取悦于九二、六四得位，六五谦应九二尊贤，上六因阳长阴顺，故亦合众阴应从九二。以寡统众之理也。王弼强调“阴爻虽美，莫过无咎也”，当指“六五，知临，大君之宜，吉”。“象曰：大君之宜，行中之谓也。”喻明君能用刚中之贤臣也，赖以教化，保护人民也。王弼注六五爻云：“处于尊位，履得其中。能纳刚以礼，用建其正，不忌刚长，而能任之。委物以能，而不犯焉，则聪明者竭其视听；知力者尽其谋能；不为而成，不行而至矣！大君之宜，如此而已。”王弼引此卦亦当是针对时政而发也。

䷓观之为义，以所见为美者也。故以近尊为尚，远之为吝。

观卦主旨在九五，居中正君位，行正道以观示天下。下坤悦顺，有明君治天下，百姓悦从也。王弼注云：“居于尊位，为观之主，宣弘大化，光于四表，观之极者也。上之化下，犹风之靡草，故观民之俗，以察己道。百姓有罪，在予一人，君子夙著，己乃无咎。上为化主，将欲自观，乃观民也。”王弼强调“所见为美”，“近尊为尚”，是指六四。因初六为“童观”，六二为“窥观”，六三为观进退，唯六四“观国之光，利用宾于王”。王弼注云：“居观之时，最近至尊，观国之光者也。居近得位，明习国仪者也，故曰‘利用宾于王’也。”意即能居上宾之位辅佐明君治天下也。

䷛大过者，栋桡之世也。本末皆弱，栋已桡矣。而守其常，则是危而弗扶，凶之道也。以阳居阴，极弱之义也，故阳爻皆以居

阴位为美。济衰救危，唯在同好，则所贍褊矣。故九四有应，则有它吝；九二无应，则无不利也。

王弼认为大过者，乃喻栋桡之世也。有如房屋，本末昏弱，屋栋桡弯曲了。以卦义论，是指九五，以阳处阳，居尊位而无应。初上为本末，上六处危末之地而来乘比九五，如“老妇得其士夫”，无助而不能救危。所以王弼言：“而守其常，则是危而弗扶，凶之道也。”他在注九五爻云：“处得尊位，而以阳处阳，未能拯危。处得尊位，亦未有桡，故能生华，不能生稊，能得夫不能得妻。处栋桡之世，而为无咎无誉，何可长哉？故生华不可久，士夫诚可丑也。”既然君主无所作为，所以贤臣就大有作为了。王弼在注彖辞“大过之时大矣哉”时云：“是君子有为之时也。”故惟“九二”得时义。以阳居阴，拯弱兴衰，不失其中也。虽无应而亲比初六少女，扶弱本也。无不利也。故王弼言“以阳居阴，拯弱之义也”。而“济衰救危，唯在同好”，是指九四，阴居阳位，应在初六，助九二同扶弱本，用心不弘，又近九五之尊而无比，故有它吝也。此卦之论，王弼亦有感于政也。

䷛ 遯。小人浸长。难在于内，亨在于外，与临卦相对者也。临，刚长则柔危；遯，柔长故刚遯也。

遯卦是阴长阳消为义，故喻其小人浸长，难在于内。亨在于外，利及时隐退也。九五居尊位行正道，虽反制于内，小人应命，则能与时行也。指有所作为，又能知时而退。所以王弼注云：“遯而得正，反制于内，小人应命，率正其志，不恶而严，得正之吉，遯之嘉也。”因遯时义是阴长阳消，故六二为卦主，然物皆离已遯去，喻贤人佗姓皆离去。故当居正位行中道，应九五固其志，方能相安有为。故王弼注云：“居内处中，为遯之主。物皆遯已，何以固之？若能执乎理中、厚顺之道以固之也，则莫之胜解。”王弼此卦所论，亦

当有感于时也。

䷗大壮。未有违谦越礼能全其壮者也；故阳爻皆以处阴位为美。

用壮处谦，壮乃全也；用壮处壮，则触藩矣。

大壮为阳刚强盛之卦，故处壮用壮，则凶。如九三“羝羊触藩，羸其角”矣。用壮处谦，如九二、九四，壮乃全也。故九二为主爻，得卦时义，阳壮居阴位，谦而不用壮，能固守正道，故贞吉。王弼注云：“居得中位，以阳居阴，履谦不亢，是以贞吉。”所以进而引申其义说：“未有违谦越礼能全其壮者也。”当有感于时弊也。

䷗明夷。为暗之主，在于上六。初最远之，故曰“君子于行”。五最近之而难不能溺，故谓之“箕子之贞，明不可息也”。三处明极而征至暗，故曰“南狩获其大首”也。

明夷卦主取时义，日落地中，明灭尽。上六为暗之主，比喻纣王灭亡；初九比喻伯夷逃亡，六二为文王拘羑里，九三言武王伐纣，六四为微子归周，六五为箕子为奴藏明。此卦借言纣王无道，贤臣被伤，以至亡国倾家；文王、武王能居德用贤行正道，故周终代殷而得天下，以敬告曹魏政权统治者，当以史为鉴也。

䷥睽睽。睽而通也。于两卦之极观之，义最见矣。极睽而合，极异而通，故先见怪焉，洽乃疑亡也。

王弼认为睽卦之义是“睽而通也”，即由对立而统一。并认为，“于两卦之极观之，义最见矣”。故他给上九注云：“处睽之极，睽道未通，故曰‘睽孤’。已居炎极，三居泽盛，睽之极也。以文明之极，而观至秽之物，睽之甚也。豕（而）负涂，秽莫过焉。至睽将合，至殊将通，快施谗怪，道将为一。未至于治，先见殊怪，故见豕负涂，甚可秽也。见鬼盈车，吁可怪也。先张之弧，将攻害也；后说之弧，睽怪通也。四剥其应，故为寇也。睽志将通，睽寇婚媾，往不失时，睽疑亡也。贵于遇雨，和阴阳也。阴阳既和，群疑亡也。”这里，王

弼指出，上九、六三处睽上下卦之极，上九居离火，文明之极，六三居泽盛之极，物极则反，“反者，道之动也”。故睽极则合，“至睽将合，至殊将通”，“道将为一”。然“未至于治，先见殊怪”，指六三与上九应洽，因六三为九二、九四拖曳、阻碍、离间，造成恢诡谲怪之事，不能顺利与上九相应，致使上九“睽孤”，而怀疑憎恶六三，似负涂之豕，似恶鬼盈车，令人可秽、惊怪，故要张弧射之。然睽下体乖而上体通，六三处睽下体之极，志应上体上九，终洽而通。所以上九很快就明了六三是受九四寇伤，故睽怪通而释疑，弃弧与六三婚媾，睽志相通。阴阳和合而雨，化凶为吉，群疑终释也。王弼此卦所论，是否有感慨自己处身于曹魏统治集团复杂的矛盾旋涡之中，受人离间伤害，不得重用，希望睽极而通，群疑得释也。

䷶丰。此一卦明以动之卦也。尚于光显，宣扬发畅者也。故爻皆以居阳位又不阴为美，其统在于恶暗而已矣。小暗谓之沛，大暗谓之蓊。暗甚则明尽，未尽则明昧；明尽则斗星见，明微故见昧。无明则无与乎咎，见昧则不可以大事。折其右肱，虽左肱在，岂足用乎？日中之盛而见昧而已，岂足任乎？

丰卦体下离上震，故王弼言“明以动之卦也”。卦义在“尚于光显，宣扬发畅者也”。意为尚光明，主发正志。“故爻皆以居阳位又不阴为美，其统在于恶暗而已矣。”意为卦旨在尚明恶暗，阳明阴暗，故居阳位之爻又不阴为美也。若暗甚则明尽，若暗未尽则明昧，若明尽则斗星见，明微故见昧。两者是密切相关的。以此理联系现实社会，若无明则无以与治世，若见昧则不可以为大事也。“折其右肱，虽左肱在，岂足用乎？”是指九三爻，丰卦卦名以明动相资守中为尚，九三居离体之极已过中，应上六而动，一强一弱，一明一暗，矛盾失衡而不得相资，故愈动而愈暗，若执意妄动，必伤其身，折其右肱，终不可用也。“日中之盛而见昧而已，岂足任乎？”是指六

二、九四，六二为离明之主，处中正之位，似日中之盛，然其以阴居阴，是暗主。而应在六五，两阴居中相敌，力量均衡，六二得不到六五相资，故不能行动以发挥其作用，所以“丰其蔀，日中见斗”。如日食见北斗，昏暗蔽日，已不足胜任居于君位了。王弼引论此卦，当是针对曹魏政权的危机而发的。王弼注《周易》时，正始改制已告失败，曹爽、何晏集团已威信扫地，众叛亲离，齐王芳已失民心，有如日食，虽居日中之盛而黯然无光照了。司马懿已辞退在家积极准备政变篡权，曹魏政权已危在旦夕。作为密切关注曹魏政权安危的天才思想家王弼，对形势的严重性自然十分清楚，指出曹爽、何晏等曹魏政权之重臣们已折其右肱，虽有左肱，已难有所作为了。魏齐王芳已如日食黯然无光了，没有希望了，岂足任乎？王弼在上六爻注云：“屋，藏荫之物。以阴处极，而最在外，不履于位，深自幽隐，绝迹深藏者也。既丰其屋，又蔀其家，屋厚家覆，暗之甚也。虽窥其户，阒其无人，弃其所处而自深藏也。处于明动尚大之时，而深自幽隐以高其行，大道既济而犹不见，隐不为贤，更为反道，凶其宜也。三年，丰道之成，治道未济，隐犹可也；既济而隐，是以治为乱者也。”此论是否有谴责司马氏之意？司马懿权倾朝纲，威震天下，突然退隐，有反常道，处于明动尚大扶危救难之时，急须他共济大道，既济而隐，是以治为乱者也。（即视治世为乱世也）果然司马氏集团很快便发动政变，推翻了曹魏政权，取而代之。王弼亦受牵连，不久病亡。此卦所论，似乎是王弼看到司马氏要篡权而曹魏政权即将倾覆，而发出的无可奈何的悲叹！

从以上十一卦例所论的内容看，王弼是针对曹魏政权而发的，可谓尖锐而深刻也。

《周易略例》是王弼运用他的本体论的认识论与方法论哲学，

指导《周易》研究而创获的《周易》哲学的认识论与方法论原理。所以也既是研究《周易》的指导思想，也是借《周易》来研究和解决现实社会各种矛盾的指导原理。王弼通过《周易略例》的论述，不仅充分地展示了他的哲学如何从具体到抽象，又从抽象到具体的辩证发展过程，表现了他卓越的抽象逻辑思维水平，而且也充分地表现了他的理论联系实际，善于观察分析和解决社会实际问题的能力和水平。从而显示了他的本体论的认识论与方法论哲学的巨大智慧和生命力。

王弼注《周易》，并没有注《系辞》、《说卦》、《序卦》和《杂卦》，有些人认为是王弼因病亡所致，恐怕不甚妥。我们从《周易略例》看，诸篇所论的主要思想，王弼都已吸收，纳入他的理论中了，而《系辞》、《说卦》、《序卦》和《杂卦》都是研究《周易》的文字，虽各有优点和特点，但都不及王弼的《周易略例》精到、全面而深刻。再者，王弼注《周易》立足点不在研究《周易》，而是为了建立他的本体论的认识论与方法论哲学体系，是为了借注《周易》来分析研究和解决时代的社会政治问题。而《系辞》、《说卦》、《序卦》和《杂卦》所论皆立足于《周易》本身，各自的目的不同，所以王弼不会予以作注。韩康伯补注，多引王弼注语意，令人总有画蛇添足之嫌，亦可明其由也。

九、《周易注》简析

上 经

䷀乾

九二，见龙在田，利见大人。

注：出潜离隐，故曰“见龙”；处于地上，故曰“在田”。德施周普，居上不偏，虽非君位，君之德也。初则不彰，三则乾乾，四则或跃，上则过亢。利见大人，唯二、五焉。

此处王弼强调了两点：用世和如何用世。其一，他是极力反对隐居的，认为处在屯难之世，应积极用世，救民于水火，正国之危乱。所以他在此强调“出潜离隐”之龙德。其二，他主张行正道，强调“居上不偏”，为君主之德。乾为天，为龙、为君，释卦借龙象言君德。指出初九不彰，九三乾乾，九四或跃，上九过亢，皆为不及，或太过，惟九二、九五则过犹不及，居中行正道。借以说明中正之君德之重要性。

九三，君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。

注：处下体之极，居上体之下，在不中之位，履重刚之险。上不在天，未可以安其尊也；下不在田，未可以宁其居也。纯修下道，则居上之德废；纯修上道，则处下之礼旷。故终日乾乾，至于夕惕犹若厉也。居上不骄，在下不忧，因时而惕，不失其几，虽危而劳，可以无咎。处下卦之极，愈于上九之亢，故竭知力而后免于咎也。乾三以处下卦之上，故免亢龙之悔；坤三以处下卦之上，故免龙战之灾。

终日乾乾，反复道也；（上九象辞）

注：以上言之则不骄，以下言之则不忧，反复皆道也。

知至至之可与几也，知终终之可与存义也。（九三，子曰）

注：处一体之极，是至也；居一卦之尽，是终也。处事之至而不犯咎，

知至者也，故可与成务矣。处终而能全其终，知终者也。夫进物之速者，义不若利；存物之终（者），利不及义。故“靡不有初，鲜克有终”。夫可与存义者，其唯知终者乎！

故乾乾，因其时而惕，虽危无咎矣！（同上）

注：惕，休惕之谓也。处事之极，失时则废，懈怠则旷，故“（乾乾），因其时而惕，虽危无咎”。

乾卦六爻惟九三不言龙象龙德，而言君子和君子之德。此爻义“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”。最宜联系时代现实政治主要问题，所以是王弼注论重点之一。

综上所述，王弼是借注九三爻义以论时政。九三君子处在下体乾之极，上体乾之下，上不在天，下不在田（地），未能居于正位，所以不能称龙（君主），只能称君子，既不能纯修上道龙德，因为他虽居下乾之极，却未居上乾天子之位；若纯修之，他却身居下体，故下道之礼必旷。也不能纯修下礼之道，因为乾为天，他处下乾之极，又不在地，若修之居上之德又废，而且他又履重刚之险，当指九二、九五，已居下乾、上乾中正之位，成了他的强大敌手，所以他即使要修上道、修下道也都难成。所以他必须终日自强不息，警惕危险，小心处身处事。必须修行正道，“居上不骄，在下不忧，因时而惕，不失其几”（意思是极为小心谨慎）。虽危而劳，可以无咎。因为处事之极，失时则废，懈怠则旷，故因其时而惕，虽危无咎也。王弼认为，九三因处下卦之极，对上言则不骄，故可免上九亢龙之悔；而对下言之则不忧，因为处一体之极，是至也；居一卦之尽，是终也。处事之至而不犯咎，知至者也，故可与成务矣。处终而能全其终，知终者也。所以九三君子左右于上下之间，能知终至，其反复皆可合道，故尚可竭尽智力以免其咎也。王弼又进一步指出：“夫进物之速者，义不若利；存物之终者，利不及义。因为万事皆有始，却少

有克其终也。故唯知终者，必知存义也。这既是对九三君子而言，似也针对曹魏名法之治而发。行利虽有一时速成之效，却非长策，惟行义之正道，方能长治久安。

依王弼九三注之观点，所以乾卦上九亦成了他借注以论时政的又一重点。

上九：亢龙，有悔。用九，见群龙无首，吉。

注：九，天之德也。能用天德，乃见群龙之义焉。夫以刚健而居人之首，则物之所不与也；以柔顺而为不正，则佞邪之道也。故乾吉在无首，坤利在永贞。

彖曰：大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形；大明终始，六位时成，时乘六龙，以御天。乾道变化，各正性命。

注：天也者，形之名也，健也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保无亏，为物之首，统之者岂非至健哉！大明乎终始之道，故六位不失其时而成。升降无常，随时而用。处则乘潜龙，出则乘飞龙，故曰“时乘六龙”也。乘变化而御大器。静专动直，不失大和，岂非正性命之情者邪？

保合大和，乃利贞。

注：不和而刚暴。

首出庶物，万国咸宁。

注：万国所以宁，各以有君也。

上九曰：亢龙有悔，何谓也？子曰：贵而无位，高而无民。

注：下无阴也。

贤人在下位而无辅。

注：贤人虽在下而当位，不为之助。

是以动而有悔也。

注：处上卦之极而不当位，故尽陈其阙也。独立而动，物莫之与矣！乾文言首不论乾，而先说元，下乃曰乾，何也？夫乾者，统行四事者也。君子以自强不息行此四者，故首不论乾。而下曰：乾，元亨利贞。余爻皆说

龙，至于九三独以君子为目，何也？夫易者，象也。象之所生，生于义也。有斯义，然后明之以其物，故以龙叙乾，以马明坤，随其事义而取象焉。是故初九、九二龙德皆应其义，故可论龙以明之也。至于九三，乾乾夕惕，非龙德也，明以君子当其象矣。统而举之，乾体皆龙；别而叙之，各随其义。

“易”，以数卦象，九为天数之极数，为阳九，八卦阳爻称九；乾为天，各爻皆论天德，故以龙象（阳物）取义。故王弼言：“九，天之德也。能用天德，乃见群龙之义焉。”然而阳义为刚，乾义为健，〈周易〉乾为首卦，乾为天为君，故王弼言，以刚健用刚健而居人首，必强暴之极，则必衰物失民。反之，如以柔顺（指坤卦）而行不正，则侯邪之道也。（指侯邪小人之臣道）故“乾吉在无首，坤利在永贞也”，所谓乾吉在无首，因上九无位，而乾之上九，不仅贵而无位，而且高而无民，也无贤人相助，因下无阴爻之应。不仅孤独无助，而且亢龙有悔，物极必反。然乾代表天道，六龙（六爻）喻一年阳气升斡变化以示四季八节运行交迭，古人认为天地阴阳二气虽互相交迭变化，但天不会变为地，阳气不会变为阴气，天道变化，如太阳（大明）终始，反复其道，亢龙有悔，便又“潜龙”，再为或跃、飞龙，元始反终，反复其道。故王弼言，处则乘潜龙，出则乘飞龙，升降无常，随时而用。如大明乎终始之道，乘变化而御大器（道），动静专正，不失大和（中正之道）。故六爻之义各正乾道性命变化之理。故王弼注言：“用纯刚以观天，天则可见矣。”所以乾道在保合大和（中正），否则必刚暴失正而危殆。

王弼认为，天为形之名，健为天德，天行健，元始反终，永无止息。故健用形者也，有形有名便非“常”，便为物累，难以永保无亏也。然天为物之首，而不为物累，又能永保无亏，成为常形常名，乃是因健统御所致也。这是王弼以“以无为本”、“以无为用”思想原理，依体用、本末关系来论述天健的关系，以健统御六龙变化之

道，故各正性命，不失大和。健为天德，故统行元亨利贞四事。依此理引申到“人道”，认为天下万国所以安宁，乃因有明君统御之也。（以一统众也）故“天行健，君子以自强不息”也。

王弼对此章总论云：“此一章全以人事明之也。九，阳也。阳，刚直之物也。夫能全用刚直，放远善柔，非天下至（治），未之能也。故乾元用九（意指终始之道），则天下治也。夫识物之动，则其所以然之理皆可知也。龙之为德（潜、跃、飞、亢之变化），不为妄者也。潜而勿用，何乎？必穷处于下也；见龙在田，必以时之通舍也。以爻为人，以位为时，人不妄动，则时皆可知也。文王明夷，则主（指纣王）可知矣；仲尼旅人（周游列国），则国（鲁国）可知矣。”

因王弼注旨在论时政人事，故凡关及天道的，皆省略不注。从乾卦注释，我们已可以明了他注《周易》的目的和特点。

䷁ 坤

王弼认为，“坤为臣道，美尽于下”，故他在乾卦注中已云：“坤利在永贞。”所以他注坤卦尽言臣道也。

坤，元亨，利牝马之贞。

注：坤贞之所利，利于牝马也。马，在下而行者也，而又牝焉，顺之至也。至顺而后乃亨，故唯利于牝马之贞。

象曰：至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆。

注：地之所以得无疆者，以卑顺行之故也。乾以龙御天，坤以马行也。

柔顺利贞，君子攸行，先迷失道，后顺得常。西南得朋，乃与类行；东北丧朋，乃终有庆，安贞之吉，应地无疆。

注：地也者，形之名也；坤也者，用地者也。夫两雄必争，二主必危。有地之形，与刚健为耦，而以永保无疆。用之者，不亦至顺乎？若夫行之不以牝马，利之不以永贞，方而又刚，柔而又圆，求安难矣。

六二，直方大，不习无不利。

注：居中得正，极于地质。任其自然，而物自生；不假修营，而功自成，故不习焉，而无不利。

六三，含章可贞，或从王事，无成有终。

注：三，处下卦之极，而不疑于阳，应斯义者也。不为事始，须唱乃应，待命乃发，含美而可正者也，故曰“含章可贞”也。有事则从，不敢为首，故曰“或从王事”也。不为事主，顺命而终，故曰“无成有终”也。

六五，黄裳，元吉。

注：黄，中之色也；裳，下之饰也。坤为臣道，美尽于下。夫体无刚健，而能极物之情，通理者也。以柔顺之德，处于盛位，任夫文理者也。垂裳以获元吉，非用武者也。极阴之盛，不至疑阳，以文在中，美之至也。

上六，龙战于野，其血玄黄。

注：阴之为道，卑顺不盈，乃全其美，盛而不已，固阳之地，阳所不堪，故战于野。

从王弼注所论，主旨明确，他认为，坤为地，地乃形之名，坤乃地之用，地道承应天道为贞，故坤德为至顺，故取牝马行于地上柔顺之象以为义。坤元柔顺以臣乾元，故无两雄之争，二主之危而永保无疆也。故王弼注六二、六三，皆能行臣道，六二居中正臣位，自然无为；六三居臣位之极，则为事始，须唱乃应，待命乃发，不敢为首，不为事主，故不疑于阳（不碍于主）。含美而可正者也。而六五居君位，处臣之极品，却始终能以柔顺之德，奉行中正臣道，不遭疑忌，以文在中，美之至也。

因此，坤道以卑顺不盈，乃全其美。而如上六之臣处于极位，盛而不已，物极必反，志在乾阳，故为阳所不堪，与龙战于野，终遭覆灭之厄。王弼此卦注所论当与时政有关系也。

屯卦（卦略已论）

蒙卦（卦略已论）

三卦

需卦下乾上坎，君主险难在前也。所以王弼强调需道在君主行中正之道。他借“彖”：“需，有孚，光亨，贞吉。位乎天位，以正中。”注云：“谓五也。位乎天位，用其中正，以此待物，需道毕矣。故‘光亨、贞吉’。”对九五注云：“需之所须，以待达也。已得天位，畅其中正，无所复须；故酒食而已，获贞吉也。”认为九三以刚逼难，欲进其道而招寇，六四处险之始，为九三相逼害相伤，惟上六处须难之终，虽处无位之地，却得三阳之应助，只要谦恭以待三阳，必获吉祥也。

䷅ 讼

讼争既起，矛盾已难化解，涉难特甚。易尚中正之道，所以讼卦主旨在息讼，以不讼为吉。初、二、三、四、五爻均已未强行争讼而获吉或眚，惟上九用强争讼虽胜，终凶。所以，王弼借此卦注强调了不争讼和秉公断讼的重要性。他在注彖辞中云：“凡不和而讼，无施而可，涉难特甚焉。唯有信而见塞惧者，乃可以得吉也。”“虽每不枉，而讼至终竟，此亦凶矣。”所以王弼主张使其无讼，他在注象辞：“天与水违行，讼。君子以作事谋始。”有云：“无讼在于谋始，谋始在于作制。契之不明，讼之所以生也。……讼之所以起，契之过也。故有德司契而不责于人。”强调了制定法律和主以教化息讼的重要性。他在注九二时强调云：“以刚处讼，不能下物，自下讼上，宜其不克。若能以惧，归窜其邑，乃可以免灾。”能居正退避不讼，故无眚（灾祸）也。在注六三时指出，能处柔用柔，不与九二、九四争强，顺应上九，不忤其胜讼，故能终吉。在注九五时则认为：“处得尊位，为讼之主，用其中正，以断枉直。中则不过，正则不邪，刚无所溺，公无所偏，故‘讼，元吉’。”强调了断讼必须刚正秉公以律。

䷆ 师

师卦主言帅师用兵之道。王弼借此卦讲了三点：一是师出以

律，齐众以律，失律则散；二是如九二，以刚居中，能得六五君主重用，承上之宠，怀邦服众，可为师之主；三是用师之时君宜柔处尊位，而柔非军师阴非刚武，不可躬行，必授之得人，授人不宜，则难服众，故宜以长子帅师（指九二也），以代君劳，若六三、六四皆非帅才，授之必凶。

䷇ 比

比卦之义在亲比。一阳统众阴，九五处君位，无阳分其民，故莫不归之，既亲且安。王弼注彖辞强调云：“夫群党相比，而不以元永贞，则凶邪之道也。若不遇其主，则虽永贞而犹未足免于咎也。使永贞而无咎者，其唯九五乎。”他借下体群阴荣比以喻结党不行正道，即使能行正道，若不遇明主，也难免于咎。能使群党永贞而无咎，唯有九五明君统御方可。故王弼注：“九五，显比。王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。”云：“为比之主，应有应在二，显比者也。比而显之，则所亲者狭矣。夫无私于物，唯贤是与，则去之与来皆无失也。夫三驱之礼，禽逆来趣己，则舍之；背己而走，则射之；爱其来而恶于去也；故其所施，常失前禽也。比显比而居王位，用三驱之道者也。故曰‘王用三驱，失前禽’也。用其中正，征讨有常，伐不加邑，动必讨叛，邑人无虞，故不诫也。虽不得乎大人之吉，是显比之吉也。此可以为上之使，非为上（之）道。”九五爻辞所云“显比”，是指九五居尊位行中正之道以亲比，所以大得民心，光大亲比之道。“王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。”是假古礼以喻君道亲比之德。殷周时代，天子会诸侯田猎祭祖是传统行亲亲考道之礼制，猎时从三面围驱禽兽，供正面天子御猎，天子只射迎面来者，而舍前逃者，这只是行礼猎物作福礼，非真狩猎也。所以会猎之处的邑人不必戒备。故言这是显比吉事。而王弼注则另有所指，他以比应关系论九五为比之主，而应在六二，显出偏爱，故失君主亲比之正。

道。故他强调“夫无私于物，唯贤是与，则去之与来皆无失也”，意即亲比无私，唯贤是与，则得民心，方为君王亲比之正道。若只爱其来亲者恶其背去者，则会常失前禽也。虽伐不加邑，只征讨叛逆，这只是显比之吉也。此可以为上之使，非为君王亲比之道也。

王弼所论是假比来批评曹魏名法之治所致的弊病也。

䷇ 小畜

小畜卦一阴御五阳，以小畜大，故称小畜也。阴弱而阳强，阳好动难制，故一阴虽能牵制五阳，使其不能离去，却有如密云不雨。卦辞“自我西郊”，当指六四一阴在下体乾上，喻密云聚于西郊天上，尚未施雨，只是小畜之象。所以王弼注彖辞云：“小畜之势，足作密云，乃自我西郊，未足以为雨也。”为什么不能为雨呢？王弼接着注云：“何由知未能为雨？夫能为雨者，阳上薄阴，阴能固之，然后蒸而雨。今不能制初九之复道，固九二之牵复；九三更以不能复为劣也，下方尚往，施岂得行，故密云而不能为雨，尚往故也。”下体阳尚往，而阴不能畜，所以不能为雨也。王弼又论曰：“何以明之？（夫）阴能固之，然后乃雨乎？上九独能固九三之路，故九三不可以进，而舆说辐也。能固其路而安于上，故得既雨既处。若四五皆能若上九之善畜，则能雨明矣。故举一卦而论之，能为小畜密云而已。阴苟不足以固阳，则虽复至盛，密云自我西郊，故不能雨也。雨之未下，即施之未行也。”

若以一爻举之，惟上九善畜，故既雨既处也。王弼注上九云：“处小畜之极，能畜者也。阳不获亨，故既雨也；刚不能侵，故既处也。体巽处上，刚不敢犯，尚德者也；为阴之长，能畜刚健，德积载者也。妇制其夫，臣制其君，虽贞近危，故曰‘妇贞厉’也。阴之盈盛，莫盛于此，故曰‘月几望’也。满而又进，必失其道；阴疑于阳，必见战伐；虽复君子，以征必凶，故曰‘君子征凶’。”巽为阴，上九处

巽体之上，为阴之长，能制九三，而九五不能犯，有畜刚健之德，故处小畜之极。阳不能亨，阴阳相薄，故为雨。然阴盛又进，必疑于阳，故以征必凶也。

王弼进而又借注上九象辞曰：“夫处下可以征而无咎，唯泰也。（然则）坤本体下，又顺而弱，不能敌刚，故可以全其类，征而吉也。自此以往，则其进各有难矣。夫巽虽不能若艮之善畜，犹不肯为坤之顺从也，故可得少进，不可尽陵也。是以初九、九二其复则可，至于九三，则舆说辐也。夫大畜者，畜之极也，畜而不已，畜极则通。是以其畜之盛，在于四五，至于上九，道乃大行。小畜积极而后乃能畜，是以四五可以进，而上九说征之辐。”

这当是王弼有所指而发。处下，当指处于臣道，若征进而无咎，惟处泰卦时势方可。泰，小畜，大畜，下体皆乾，泰上体为坤，坤乃阴之极，至柔至顺至弱，不敌刚而应洽，故能全其类，征而吉也。此外各种时势下，其进各有难矣。大畜上体为艮，艮为止，止故能充实善畜。而小畜上体巽，既不如艮之善止善畜，又不如坤之善顺能从，故只有小进。所以初九、九二是尚可复，而九三再进舆便脱辐了。六四为小畜卦之主，且弱，全赖九五居中正而扶持，故可征进，而至上九，畜极阴盛，进必疑阳，故亦脱辐也。大畜则不同，六五为主爻，为柔顺君主，既能礼贤上九，艮又能止乾而养贤，故道乃大行，国家大治也。

䷧ 履（卦略已论）

䷌ 泰

泰卦是天地交而万物通也，上下交而其志同也。所以王弼注云：“泰者，物大通之时也。”他借注九二爻辞“包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行”。云：“体健居中，而用乎泰，能包含荒秽，受纳冯河者也。用心弘大，无所遐弃，故曰‘不遐遗’也。无私无偏，

存乎光大，故曰‘朋亡’也。如此，乃可以得尚于中行。尚，犹配也。中行，谓五。”王弼在此强调了用心弘大，善于包容，无所遐弃，又能无私无偏，存乎光大，会使朋党消除，天下志同而道合，可以得尚于中行大治之道。他又借注九三爻辞：“无平不陂，无往不复，艰贞，无咎。勿恤其孚，于食有福。”云：“乾本上也，坤本下也，而得泰者，降与升也。而三处天地之际，将复其所处。复其所处，则上守其尊，下守其卑。是故无往而不复也，无平而不陂也。处天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革，而居不失其正，动不失其应，艰而能贞，不失其义，故‘无咎’也。信义诚著，故不恤其孚而自明也，故曰‘勿恤其孚，于食有福’也。”

此卦所论当亦对时政而发也。

䷋ 否

否卦与泰卦反，是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。故王弼注云：“居否之时，动则入邪。”注六二爻辞：“包承，小人吉，大人否亨。”云：“居否之世，而得其位；用其至顺，包承于上。小人路通，内柔外刚；大人否之，其道乃亨。”注九五爻辞：“休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。”云：“居尊当位，能休否道者也。施否于小人，否之休也。唯大人而后能然，故曰‘大人吉’也。处君子道消之时，已居尊位，何可以安？故心存将危，乃得固也。”

䷌ 同人

同人卦下离上乾，是文明以健，中正而应；柔得位得中而应乎乾，是与人相亲同心同志，故曰同人也。王弼在《明象》云：“夫少者，多之所贵也；寡者，众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为主矣。”故其注云：“二为同人之主。”“应在乎五，唯同于主，过主则否，用心偏狭，鄙吝之道。”因依同人卦时义为同人，六二为主爻，众阳爻皆同亲于它。然六二惟应乎五，自然会使诸阳忌恨，故王弼云

是“用心偏狭，鄙吝之道”。又注九三爻辞：“伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。”云：“居同人之际，履下卦之极，不能包弘上下，通夫大同，物犹相分，欲乖其道，贪于所比，据上之应，其敌刚健，非力所当，故‘伏戎于莽’，不敢显亢也。‘升其高陵’，望不敢进，量斯势也，三岁不能兴者也。三岁不能兴，则五道亦以成矣，安所行焉。”又注九五爻辞：“同人，先号咷而后笑。大师克，相遇。”云：“彖曰‘柔得位，得中而应乎乾，曰同人’。然则体柔居中，众之所与；执刚用直，众所未从，故近隔乎二刚，未获厥志，是以先号咷也。居中处尊，战必克胜，故后笑也。不能使物自归，而用其强直，故必须大师克之，然后相遇也。”

由于六二为主爻，又居下体，以一阴统御五刚，故必难制，所以得靠九五相应相助，用师克之。故王弼在注上九象辞云：“凡处同人而不泰焉，则必用师矣。不能大通，则各私其党而求利焉。楚人亡弓，不能亡楚；爱国愈甚，益为它灾，是以同人不弘。刚健之爻，皆至用师也。”这里王弼当是针对时代社会诸侯豪强宗党群立，各私其利，而称霸，如楚共王亡弓，不能忘楚，其爱国愈甚，必益为灾，同人不弘，天下难得统一，所以对这些诸侯豪强集团，都必须用师消灭之。

䷌大有

大有卦上离下乾，如红日当空，普照天下万物。六五居君位，以统御五阳，以一统众。柔得尊位而大中，上下应之。其德刚健中正而文明，应乎天道，无为而治，与时偕行。大有是喻明君治世，天下大治，故曰元亨也。所以王弼很重此卦注。

大有，元亨。

注：不大通。何由得大有乎？大有则必元亨矣。

彖曰：大有，柔得尊位大中，而上下应之，曰大有。

注：处尊以柔，居中以大，体无二阴以分其应，上下应之，靡所不纳，大有之义也。

其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。

注：德应于天，则行不失时矣。刚健不滞，文明不犯，应天则大，时行无违，是以元亨。

象曰：火在天上，大有。君子以遏恶扬善，顺天休命。

注：大有，包容之象也。故遏恶扬善（成物之美，顺夫天德，休物之命）。

初九，无交害，匪咎，艰则无咎。

注：以夫刚健为大有之始，不能履中，满而不溢；术斯以往，后害必至，其欲匪咎，艰则无咎也。

九二，大车以载。

注：任重而不危。

有攸往，无咎。

注：健不违中，为五所任；任重不危，致远不泥，故可以往而无咎也。

九三，公用亨于天子，小人弗克。

注：处大有之时，居下体之极，乘刚健之上，而履得其位，与五同功，威权之盛，莫此过焉。公用斯位，乃得通乎天子之道也。小人不克，害可待也。

九四，匪其彭，无咎。

注：既失其位，而上近至尊之威，下比分权之臣，其为惧也可谓危矣。唯夫有圣知者，乃能免斯咎也。三虽至盛，五不可舍，能辨斯数，专心承五，常匪其旁，则无咎矣。旁，谓三也。

六五，厥孚交如，威如，吉。

注：居尊以柔，处大以中，无私于物，上下应之。信以发志，故其孚交如也。夫不私于物，物亦公焉；不疑于物，物亦诚焉。既公且信，何难何备？不言而教行，何为而不威如？为大有之主而不以此道，吉可得也。

上九，自天祐之，吉，无不利。

注：大有，丰富之世也。处大有之上，而不累于位，志尚乎贤者也。

余爻皆乘刚，而已独乘柔，顺也。五为信德，而已履焉，履信之谓也。虽不能体柔，而以刚乘柔，思顺之义也。居丰有之世，而不以物累其心，高尚其志，尚贤者也。爻有三德，尽夫助道，故系辞具焉。

纵观王弼所注，认为，大有卦九五以一统众，处尊以柔，居中以大，无私于物，上下应之，靡所不纳，信以发志，德应于天，不言而教，无为而治，则行不失时矣，因此能使上下各安其所，各尽其职，天下大通而安然。

䷎ 谦

谦卦之旨为谦退不自满。彖曰：“谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”依以寡统众之观点，九三为主爻，故王弼注云：“处下体之极，覆得其位，上下无阳以分其民，众阴所宗，尊莫先焉。居谦之世，何可安尊？上承下接，劳谦匪解，是以吉也。”其注六四云：“处三之上而用谦焉，则是自上下下之义也；承五而用谦顺，则是上行之道也。尽乎奉上下下之道，故无不利。指撝皆谦，不违则也。”其注六五云：“居于尊位，用谦与顺，故能不富而用其邻也。以谦顺而侵伐，所伐皆骄逆也。”又注上六象辞云：“夫吉凶悔吝，生乎动者也。动之所起，兴于利者也。故饮食必有讼，讼必有众起。未有居众人之所恶（卑下也），而为动者所害；处不竞之地，而为争者所夺。是以六爻虽有失位、无应、乘刚，而皆无凶咎悔吝者，以谦为主也。谦尊而光，卑而不可逾，信矣哉！”

䷏ 豫

豫卦下坤上震，顺而动，以一刚统众阴，故刚应而志行也。所以王弼注九四爻云：“处豫之时，居功之始，独体阳爻，众阴所从。莫不由之以得其豫，故曰‘由豫，大有得’也。夫不信于物，物亦疑焉，故勿疑则朋合疾也。”又注六五爻云：“四以刚动，为豫之主。专权执制，非己所乘，故不敢与四争权。而又居中处尊，未可得亡，是

以必常至于贞疾，恒不死而已。”

三随

随卦大义是刚来而下，柔动而说（悦），物皆说随，得民所归，天下随时，可以无为也。故王弼注象曰：“震刚而兑柔也。以刚下柔，动而之说，乃得随也。为随而不大通，逆于时也；相随而不为利正，灾之道也。故大通利贞，乃得无咎也。为随而令大通利贞，得于时也；得时则天下随之矣。随之所施，唯在于时也，时异而不随，否之道也，故随时之义大矣哉！”其注象曰：“泽中有雷，动说之象也。物皆说随，可以无为，不劳明鉴，故君子响晦入宴息也。”王弼以此观点，对六爻所处地位情况之不同，阐述了随时不同意义。

注初九云：“居随之始，上无其应，无所偏系，动能随时，意无所主者也。随不以欲，以欲随宜者也。故官有渝变，随不失正也。出门不无违，何所失哉！”

注六二云：“阴之为物，以处随世，不能独立，必有系也。居随之时，体（分）柔弱，而以乘失刚动，岂能秉志？违于所近，随此失彼，弗能兼与。五处已上，初处已下，故曰‘系小子，失丈夫’也。”

注九四云：“处说之初，下据二阴，三求系己，不距则获，故曰‘随有获’也。居于臣地，履非其位，以擅其民，失于臣道，违正者也，故曰‘贞凶’。体刚居说，而得民心，能干其事，而成其功者也。虽违常义，志在济物，心存公诚，著信在道，以明其功，何咎之有！”

注上六云：“随之为体，阴顺阳者也。最处上极，不从者也。随道已成，而特不从，故拘系之乃从也。‘率土之滨，莫非王臣，’而为不从，王之所讨也，故维之。王用亨于西山也，兑为西方，山者，途之险隔也。处西方而为不从，故王用通于西山。”

王弼注强调处随之世，应因地因位因时因势而随，行中正之道，因势利导，上下相随，尽随时之宜，得物之诚，物皆说随，无为而

治，天下宴然也。

䷥ 蛊

蛊卦与随卦相反，随时无事，而蛊时有事也，乃治乱之卦也。所以王弼注象云：“蛊者，有事而待能之时也。故君子以济民养德也。”又注彖曰：“可以有为，其在此时矣。物已说随，则待夫作制以定其事也；进德修业，往则亨矣！”王弼借注蛊卦，强调了治乱须以柔行中正之道。所以他注初六认为：“以柔巽之质，干父之事，能承先志，堪其任者也。”注九二则云：“居于内中，宜干母事。”“干不失中，得中道也。”注九三是“以刚干事，而无其应，故有悔也。”注六四认为：“体柔当位，干不以刚，然无其应，往必不合，故曰‘往见吝’。”注六五云：“以柔处尊，用中而应，承先以斯，用誉之道也。”注上九是治蛊功成，可“不事王位，高尚其事也”。

䷮ 临（卦略已论）

䷌ 剥（卦略已论）

䷔ 噬嗑

噬嗑卦义为颐中有物，啮而合之也。又因下震上离，为雷动电闪，故引申为断狱明察有声威。凡犯科之人多可恶难治，所以六爻无一爻得全利。故王弼注彖有云：“有物有间，不啮不合，无由亨也。”“雷电并合，不乱乃章，皆利用狱之义。”初九“小征大诫”，无咎；六二，柔弱，“所刑者当”，无咎；六三如腊肉有毒，有小吝；九四是带骨干肉，用狱刚直，故利艰贞之吉；上九积恶不改，故刑其首，极刑非诫，凶莫甚焉，故用此律已非征诫之道，征之得凶也。而六五为断狱执法司主。王弼注云：“乾肉，坚也；黄，中也；金，刚也。以阴处阳，以柔乘刚，以噬于物，物亦不服，故曰‘噬乾肉’也。然处得尊位，以柔乘刚，而居于中，能行其戮者也；履不正而能行其戮，刚胜者也；噬虽不服，得中而胜，故曰‘噬乾肉，得黄金’也。己虽不

正，而刑戮得当，故虽贞厉而无咎也。”六五处刚用柔，执法守正审慎，明察而震威，贞厉无咎，故最得卦义。

贲

贲卦义乃文饰也。其下离上艮，是由下乾上坤一爻刚柔交互而成，离为日，其德文明；艮为山，其德为止，故彖喻天文、人文。所以王弼注彖云：“刚柔不分，文何由生？故坤之上六来居二位，柔来文刚之义也。柔来文刚，居位得中，是以亨。乾之九二，分居上位，分刚上而文柔之义也。刚上文柔，不得中位，不若柔来文刚，故‘小利有攸往’。”所以“刚柔交错而成文焉。天之文也”，“止物不以威武，而以文明，人之文也”。就卦爻变化而指乾变离，为天文明也；坤变艮，为地之人文也。故“观天之文，则时变可知也；观人之文，则化成可为也”。王弼重于人道，故强调“处贲之时，止物以文明，不可以威刑，故君子以明庶政，而无敢折狱”。他在注九三爻辞云：“处下体之极，居得其位，与二相比，俱履其正，和合相润以成其文者也。”强调了正道文明的重要。在注六五爻辞时云：“处得尊位，为饰之主，饰之盛者也。施饰于物，其道害也。施饰丘园，盛莫大焉，故贲于束帛，丘园乃落。贲于丘园，帛乃戔戔。用莫过俭，泰而能约，故必吝焉，乃得终吉也。”王弼这段注的意思是，人文在行正道，中和润泽为尚。而六五处尊位，乃为饰主，即推行社会文明之君主，为人文之盛者也。所以当施文明于天下（丘园），天下文明贲德，盛莫大焉；若施饰于束帛，指追求束帛财物，以奢华淫逸为文，天下必遭殃，文明衰落，人文之道受害也。而文明施于天下，天下太平，人民安居乐业，财帛必丰。所以人文之道，用不可侈，莫过于俭，处安泰而能约，不可怠逸。能予以警惕，乃得终吉也。（丘园，指殷周井田制庄园。《周礼·地官·小司徒》云：“九夫为井，四井为邑，四邑为丘，四丘为甸，以任地事而令贡赋，凡税敛之事。”与之相应

的奴隶制分封制是天子建国，“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”。诸侯建邦，公食贡，大夫食邑，士食田。所以六五爻辞：“贯于丘园，束帛戔戔。”当指井田，施文明于天下井田，财帛必然众多丰富。以此喻天下文明，人道大治也。

䷆ 剥

剥卦阴盛阳消，柔革刚而变坤，此乃天道消息盛虚之变也。阳为君子，阴为小人。故喻“小人道长”，“君子道消”也；下坤上艮，坤顺艮止，故顺而止之也；山在地上，喻厚下安宅也。五阴一阳，顺而止，一阳统众阴，君道也。故喻君主尚消息盈虚，顺而止，厚下安宅也。所以王弼注彖云：“坤顺而艮止也，所以顺而止之，不敢以刚止者，以观其形象也。强亢激拂，触忤以陨身，身既倾焉，功又不就，非君子之所尚也。”注六五云：“处剥之时，居得尊位，为剥之主者也。剥之为害，小人得宠，以消君子者也。若能施宠小人于官人而已，不害于正，则所宠虽众，终无尤也。贯鱼，谓此众阴也。骈头相次，似贯鱼也。”注上九云：“处卦之终，独全不落，故果至于硕，而不见食也。君子居之，则为民覆荫；小人用之，则剥下所庇也。”此卦揭示了阴阳对立统一和互相转化的规律，它是天道也是人道，王弼但言人道，故强调了处剥之时，应顺时势而知止，不可强亢激拂，触忤以陨身。指出剥之为害，在小人得宠，以消君子者也。所以为君者主在制小人使其无害，能为民覆荫，君位自会转危为安。

䷗ 复

复卦义为阳复，动而以顺行，反复其道也。王弼注主在以“以无为本”、“举本统末”的本体论的认识论与方法论哲学观来释“复”道之理，他在注彖：“复其见天地之心乎！”云：“复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对话者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至

无是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。”所以他注象“反复其道，七日来复”所说的：“阳气始剥尽，至来复时，凡七日。”是指卦爻阴阳交变，即由姤一阳消，经遯、否、观、剥、坤六阳消尽，到复一阳来复，凡七变，反复其道。并非卦气说“六日七分”之观念。他在注象辞云：“冬至，阴之复也；夏至，阳之复也。故为复，则至于寂然大静。先王则天地而行者也，动复则静，行复则止，事复则无事也。”这里同样非论卦气，而是借天道以论人道。天道阴阳反复其道，反本归无，动复则静，行复则止；人道亦当如此，故先王则天道而行，乱复则治，天下无事无为，清静宴然。王弼在老子《道德经》三十八章注有云：“以虚静观其反复。凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也。”“天地虽广，以无为心，圣王虽大，以虚为主。”可见他主张清静无为以治天下。

䷋ 无妄

无妄卦义为真实而无虚妄。《说卦》云：“无妄，灾也。”故主讲天道自然规律之真实无虚，须遵天道而不可妄行也。下震是由“刚自外来”，使坤变震，柔变刚，刚主于内，虚变实。震动而乾健，二五刚中而应，喻天道正行永恒不息。而王弼则借天道以论人道，所以他注象“大亨以正，天之命也”云：“刚自外来而为主于内，动而愈健。刚中而应，威刚方正，私欲不行，何可以妄？使有妄之道灭，无妄之道成，非大亨利贞而何？刚自外来，而为主于内，则柔邪之道消矣；动而愈健，则刚直之道通矣。刚中而应，则齐明之德著矣，故‘大亨以正’也。天之教命，何可犯乎？何可妄乎？是以匪正则有害，而不利有攸往也。”又云：“匪正有害，不求改以从正，而欲有所往。居不可以妄之时，而欲以不正有所往，将欲何之？天命之所不祐，竟矣哉！”又注象曰：“物皆不敢妄，然后万物乃得各全其性，对时育

物，莫盛于斯也。”王弼依此基本观点，对处无妄之时，在不同情况下如何遵道而行。

他注初九爻云：“体刚处下，以贵下贱，行不犯妄，故往得其志。”注六二爻云：“不耕而获，不菑而畲，代终已成而不造也。不擅其美，乃尽臣道，故‘利有攸往’。”注六三爻云：“以阴居阳，行违谦顺，是无妄之所以为灾也。”注九四爻云：“处无妄之时，以阳居阴，以刚乘柔，履于谦顺，比近至尊，故可以任正，固有所守，而无咎也。”注九五爻云：“居得尊位，为无妄之主者也。下皆无妄，害非所致，而取药焉，疾之甚也。非妄之灾，勿治自复；非妄而药之则凶，故曰‘勿药，有喜’。”注上九爻云：“处不可妄之极，唯宜静保其身而已，故不可以行也。”

从王弼各爻所注看，他主论人道，惟强调“以贵下贱”、“不擅其美”、“履于谦顺”、“勿治自复”、“宜静保身”，此乃处无妄时可行之道，如注六三云：“以阴居阳，行违谦顺，是无妄之所以为灾也。”

望大畜

大畜卦义是止而能畜。刚健笃实，光辉日新其德也。下乾为健也，天行之德也；艮，止也；能止健，则畜德待时也。君子自强不息而知止，必有为有成也。六五爻以柔处尊位，能尚贤养贤，乃明君治国，光辉日新其德也。所以王弼注象云：“凡物既厌而退者，弱也；既荣而陨者，薄也。夫能辉光日新其德者，唯刚健笃实也。”“健莫过乾，而能止之，非夫大正，未之能也。”“有大畜之实，以之养贤，会贤者不家食，乃吉也。尚贤制健，大正应天，不忧险难，故‘利涉大川’也。”

他在注九三爻云：“凡物极则反，故畜极则通。初二之进，值于畜盛，故不可以升；至于九三，升于上九，而上九处天衢之亨，涂径大通，进无违距，可以驰骋，故曰‘良马逐’也。履当其位，进得其

时，在乎通路，不忧险厄，故‘利艰贞’也。”注六四云：“处艮之始，履得其位，能止健初。距不以角，柔以止刚，刚不敢犯，抑锐之始。以息强争，岂唯独利，乃将有喜也。”注六五云：“豕牙横猾，刚暴难制之物，谓二也。五处得尊位，为畜之主，二刚而进，能齧其牙，柔能制健，禁暴抑盛，岂唯能固其位，乃将有庆也。”注上九云：“处畜之极，畜极则通，大畜以至于大亨之时。”而上九又亲比于六五，故其注象谓上九云：“处上而大通，刚来而不距。尚贤之谓也。”

从王弼注对卦爻辞所论看，强调了君主处柔制健，禁暴抑盛，尚贤养贤的重要性。

䷚ 颐

颐卦之义养也，彖有曰：“天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时，大矣哉！”此卦王弼注重于论各爻之义。

初九，舍尔灵龟，观我朵颐，凶。

注：朵颐者，嚼也。以阳处下，而为动始，不能令物由己养，动而求养者也。夫安身莫若不竞，修己莫若自保。守道则福至，求禄则辱来，居养贤之世，不能贞其所履，以全其德，而舍其灵龟之明兆，羨我朵颐而躁求，离其致养之至道，窥我宠禄而竞进、凶莫甚焉。

六二，颠颐，拂经于丘。颐，征凶。

注：养下曰颠。拂，违也。经，犹义也。邱，所履之常也。处下体之中，无应于上，反而养初。居下不奉上而反养下，故曰“颠颐，拂经于邱”也。以此而养，未见其福也；以此而行，未见有与，故曰“颐，征凶”。

六三，拂颐，贞凶。十年勿用，无攸利。

注：履夫不正，以养于上，纳上以谄者也。拂养正之义，故曰“拂颐，贞凶”也。处颐而为此行，十年见弃者也。立行于斯，无施而利。

六四，颠颐，吉。虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。

注：体属上体，居得其位，而应于初。以上养下，得颐之义，故曰“颠颐，吉”也。下交不可以渎，故虎视眈眈。威而不猛，不恶而严。养德施贤，何可有利？故其欲逐逐，尚敦实也。修此二者，然后乃得全其吉而无

咎。观其自养则履正，察其所养则养阳，颐爻之贵，斯为盛矣。

六五，拂经，居贞吉。不可涉大川。

注：以阴居阳，拂颐之义也，行则失类，故宜居贞也。无应于下，而比于上，故可守贞从上，得颐之吉。虽得居贞之吉，处颐违谦，难未可涉也。

上九，由颐，厉，吉。利涉大川。

注：以阳处上，而履四阴，阴不能独为主，必宗于阳也。故莫不由之以得其养，故曰“由颐”。为众阴之主，不可渎也，故厉乃吉。有似家人悔厉之义贵，而无位，是以厉也；高而有民，是以吉也。为养之主，物莫之违，故“利涉大川”也。

观王弼注所论，强调了养之道在履正，以修己养下为宗旨。居养贤之世，不能贞其所履，以全其德，离其致养之至道，窥我宠禄而竞进，凶莫甚焉。处颐违谦，难未可涉也。故守道则福至，求禄则辱来。

䷛大过(卦略已论)

䷜习坎

习坎卦义习履重险也。刚正在内，内刚外顺，有孚者也。所以王弼注象有云：“险陷之(极)，故水流而不能盈也。处至险而不失刚中，行险而不失其信者，习坎之谓也。”注象辞“君子以常德行，习教事”。云：“至险未夷，教不可废，故以常德行而习教事也。习于坎，然后乃能不以险难为困，而德行不失常也。故则夫习坎，以常德行而习教事也。”注六四云：“处重险而履正，以柔居柔，履得其位，以承于五。五亦得位，刚柔各得其所，不相犯位，皆无余应以相承比，明信显著，不存外饰。处坎以斯，虽复一樽之酒，二簋之食，瓦缶之器，纳此至约，自进于牖，乃可羞之于王公，荐之于宗庙，故终无咎也。”其注九五有云：“为坎之主，而无应辅可以自佐，未能盈坎者也。”又注上六云：“险陷之极，不可升也；严法峻整，难可犯也。”

王弼注强调了处重险之时，履险犯难在于得位履正，以常德行而信，乃可无咎也。

䷝ 离

离卦之义是“重明以丽乎正，乃化成天下”也；离以柔为正，故必贞而后乃亨也。所以王弼注云：“柔处于内，而履正中，牝之善也。外强而内顺，牛之善也。离之为体，以柔顺为主者也，故不可以畜刚猛之物，而吉于畜牝牛也。”他以此中心之义来阐发各爻之义。

初九，履错然，敬之，无咎。

注：错然者，警慎之貌也。处离之始，将进而盛，未在既济，故宜慎其所履，以敬为务，辟其咎也。

六二，黄离，元吉。

注：居中得位，以柔处柔，履文明之盛而得其中，故曰“黄离，元吉”也。

九三，日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。

注：嗟，忧叹之辞也。处下离之终，明在将没，故曰“日昃之离”也。明在将终，若不委之于人，养志无为，则至于耋老有嗟，凶矣，故曰“不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶”也。

九四，突如其来如，焚如，死如，弃如。

注：处于明道始变之际，昏而始晓，没而始出，故曰“突如其来如”。其明始进，其炎始盛，故曰“焚如”。逼近至尊，履非其位，欲进其盛，以炎其上，命必不终，故曰“死如”。违离之义，无应无承，众所不容，故曰“弃如”也。

六五，出涕沱若，戚嗟若，吉。

注：履非其位，不胜所履。以柔乘刚，不能制下，下刚而进，将来害己，忧伤之深，至于沱嗟也。然所丽在尊，四为逆首，忧伤至深，众之所助，故乃沱嗟而获吉也。

上九，王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎。

注：离，丽也。各得安其所丽，谓之离。处离之极，离道已成，则除其

非类，以去民害，王用出征之时也。故必有嘉折首，获匪其丑，乃得无咎也。

离道以柔为正，故王弼认为初九处离之始，宜慎其所履，以敬为务；六二以柔处柔，履文明之盛而得其中；九三处下离之终，宜养志无为，委于他人；六五以柔居尊，却为佞臣所逼害，能持中正而得众财；上九受王命为民除害，以成离道。六爻惟九四处离道始变之际，履非其位，无应无承，则逼害至尊，违离之道，不得人心，众所不容，故命必不终也。

下 经

咸

咸卦义感也，阴阳二气感应以相与，乃万物化生也。王弼注则强调“以虚感人，物乃感应”，“天地万物之情，见于所感也”。六爻辞以人体由足指感至颊舌以喻感应之不同理义。王弼借以论述人道感应之理。初感在有志，六二在居中正不躁动，九三不能自制，志在随人。而九四“处上卦之初，应下卦之始，居体之中，在股之上。二体始相交感，以通其志，心神始感者也。凡物始感而不以之于正，则至于害，故必贞然后乃吉，吉然后乃亡其悔也。始在于感，未尽感极，不能至于无思，以得其党，故有憧憧往来，然后朋从其思也”。九五感于心与口之间，其志浅末，进不能大感也。“上六，咸道转末，故在口舌言语而已。”

王弼注特别强调了九四爻义，处二体交感之中，以通其志，必贞然后乃得众也。

恒

恒卦之义恒久也。下巽上震，刚上而柔下，雷风相与，阴阳刚柔皆应，处于中和，乃恒久之道，如天地之道，恒久不已也。所以王弼注彖有云：“得其常道，故终则复始，往无穷极。”故“天地万物之

情，见于所恒也”。所以他注九三有云：“而分无所定，无恒者也。德行无恒，自相违错，不可致诘。”注六五：“居得尊位，为恒之主，不能制义，而系应在二，用心专贞，从唱而已。妇人之吉，夫子之凶也。”这里王弼批评了德行无恒，是违恒道；而为恒主，则贞一而终，乃是妇人从一而终之贞道，而非恒之大道也。又注上六云：“夫静为躁君，安为动主。故安者，上之所处也；静者，可久之道也。处卦之上，居动之极，以此为恒，无施而得也。”这是王弼“以无为本”、“以无为用”、“以本统末”的本体论之认识论与方法论哲学在注恒卦中的表现。他在注老子《道德经》十六章云：“归根则静，故曰静。静则复命，故曰复命也。复命则得性命之常，故曰常也。”常，常道也。原始反终，恒久不已也。这乃是天道、人道之规律也。所以天地万物之情，见于所恒也！

䷺遯（卦略已论）

䷡大壮（卦略已论）

䷢晋

晋卦义是柔进而上行，如太阳升出地上，光明普照。而王弼注但言人事柔进之道也。故他注彖有云：“顺以著明，臣之道也；柔进而上行，物所与也。”注初六有云：“处顺之初，应明之始，明顺之德，于斯将隆。”注六二有云：“居中得位，履顺而正，不以无应而回其志，处晦能致其诚者也。修德以斯，（闻）乎幽昧，得正之吉也。”注六三云：“处非其位，悔也。志在上行，与众同信，顺而丽明，故得悔亡也。”注六五云：“柔得尊位，阴为明主，能不用察，不代下任也。故虽不当位，能消其悔。失得勿恤，各有其司，术斯以往，无不利也。”王弼以上各爻注，均强调了履顺而正，柔德而进，故皆得悔亡而吉也。而他注九四则云：履非其位，志无所据，以斯为进，正之危也。注上九云：“处进之极，过明之中，明将夷焉。”“失夫道化无为

之事，必须攻伐然后服邑。……用斯为正，亦以贱矣。”指出履非其正，非晋之道也。

䷌明夷(卦略已论)

䷤家人

家人卦义是主论治家之道，我国是以家族为基本结构的血缘民族，所以治家与治国密切相关，所以历来把伦理道德与政治道德互为联系，确立了修身——齐家——治国——平天下的原则观念。这一思想在《周易》家人中已奠定了基础。所以王弼注强调“家人之义，以内为本”，“各自修一家之道”。他注六二云：“居内处中，履得其位，以阴应阳，尽妇人之正义。”注九三云：“以阳处阳，刚严者也。处下体之极，为一家之长者也。行与其慢，宁过乎恭；家与其渎，宁过乎严，是以家人虽嗃嗃，悔厉，犹得其道；妇子嘻嘻，乃失其节也。”注六四云：“能以其富顺而处位，故‘大吉’也。若但能富其家，何足为大吉？体柔居巽，履得其位，明于家道，以近至尊，能富其家也。”注九五云：“处家人之终，居家道之成，刑于寡妻(嫡妻也)，以著于外者也，故曰‘有孚’。凡物以猛为本者，则患在寡恩；以柔为本者，则患在寡威。故家人之道，尚威严也。家道可终，唯信与威，身得威敬，人亦如之。反之于身，则知施于人也。”王弼以上各爻注强调了治家之道的基本道理，以内为本，家人之道，尚威严也，以信威修身治家，家道可终也。而注九五则不同，因是君王之家，家天下乃是我国古代家国关系的基本特点。故王弼注云：“履正而应，处尊体巽，王至斯道以有其家者也。居于尊位，而明于家道，则下莫不化矣。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，六亲和睦，交相爱乐，而家道正。正家而天下定矣。故王假有家，则勿恤而吉。”意思是说，王家乃国之本，王家之道正，父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，六亲和睦，交相爱乐，以教化天下，家家皆正，则天

下自然安定大化也。所以，修身、齐家、治国、平天下，是就君王而言，然后引申，以教化天下也。所以治国以治家为本，治家以治内为本也。家道正则国治也。

䷥(卦略已论)

䷥

蹇卦之义是知难而济难也。所以王弼注强调，“居难履正，正邦之道也。”“除难莫若反身修德。”他注六二云：“处难之时，履当其位，居不失中，以应于五。不以五在难中，私身远害，执心不回，志匡王室者也，故曰‘王臣蹇蹇，匪躬之故’。履中行义，以存其上，处蹇以此，未见其尤也。”(尤，害也)注六四云：“往则无应，来则乘刚，往来皆难，故曰‘往蹇，来连’。得位履正，当其本实，虽遇于难，非妄所招也。”注九五云：“处难之时，独在险中，难之大者也，故曰‘大蹇’。然居不失正，履不失中，执德之长，不改其节。如此，则同志者集而至矣，故曰‘朋来’也。”注上六云：“往则长难，来则难终，难终则众难皆济，志大得矣。故曰‘往蹇，来硕，吉’。险夷难解，大道可兴，故曰‘利见大人’也。”王弼通过六爻注，对各种条件下济难出险作了深刻的论述。强调了居难之时，要履不失中，志匡王室，同心同德，大道可兴矣。

䷧

解卦之义为缓解难也。下坎上震，坎为水，震为雷，雷雨下百果草木皆甲坼生长，以喻险难解。彖曰：“险以动，动而免乎险，解。”故王弼注云：“解难济险，利施于众。”“未有善于解难，而迷于处安也。解之为义，解难而济厄者也。无难可往，以解来复，则不失中；有难而往，则以速为吉者。无难则能复其中，有难则能济其厄也。”又注彖曰：“天地否结，则雷雨不作；交通感散，雷雨乃作也。雷雨之作，则险厄者亨，否结者散，故百果草木皆甲

垢也。”

他在注九二爻辞中有云：“刚中而应，为五所任，处于险中，知险之情，以斯解物，能获隐伏也。”注六五云：“居尊履中，而应乎刚，可以有解而获吉矣。以君子之道解难释险，小人虽暗，犹知服之而无怨矣，故曰‘有孚于小人’也。”又注上六云：“初为四应，二为五应，三不应上，失位负乘。处下体之上，故曰高墉。墉非隼之所处，高非三之所履，上六居动之上，为解之极，将解荒悖而除秽乱者也，故用射之。极而后动，成而后举，故必获之而不利也。”

从王弼注所论看，为解之道，处险履中，知险而动，才得解难释险也。

䷨ 损

损卦之义为减损，损下益上，其道上行也。损卦，下兑上艮，是由泰卦之下乾损九三增上六，阴阳爻互换而变为损卦，故言损下益上，损刚益柔，为损之道也。所以王弼注云：“损之为道，损下益上，损刚益柔也。损下益上，非补不足也；损刚益柔，非长君子之道也。为损而可以获吉，其唯有孚乎！损而有孚，则元吉，无咎，而可正，利有攸往矣。损刚益柔，不以消刚；损下益上，不以盈上。损刚而不为邪，益上而不为谄，则何咎而可正？虽不能拯济大难，以斯有往，物无距也。”王弼这里指明了损，不是老子的损有余而补不足也，以长君子之道也；所以损刚益柔，不以消刚；损下益上，不以盈上也。故损刚而不为邪，益上而不谄。而是其道上行也，损益盈虚，与时偕行也。王弼即以此论来注各爻的不同意义。

初九，已事遄往，无咎，酌损之。

注：损之为道，损下益上，损刚益柔，以应其时者也。居于下极，损刚奉柔，则不可以逸；处损之始，则不可以盈；事已则往，不敢宴安，乃获无咎也。刚以奉柔，虽免乎咎，犹未亲也，故既获无咎，复自酌损，乃得合志也。遄，速也。

九二，利贞，征凶。弗损，益之。

注：柔不可益，刚不可全削，下不可以无正。初九已损刚以顺柔，九二履中，而复损己以益柔，则剥道成焉，故不可遽往，而利贞也。进之于柔，则凶矣，故曰“征凶”也。故九二不损而务益，以中为志也。

六三，三人行，则损一人；一人行，则得其友。

注：损之为道，损上益下，其道上行。三人，谓自六三已上三阴也。三阴并行，以承于上，则上失其友，内无其主，名之曰益，其实乃损。故天地相应，乃得化醇；男女匹配，乃得化生。阴阳不对，生可得乎？故六三独行，乃得其友，二阴俱行，则必疑矣。

六五，或益之，十朋之龟，弗克违，元吉。

注：以柔居尊，而为损道，江海处下，百谷归之。履尊以损，则或益之矣。朋，党也。龟者，决疑之物也。阴非先唱，柔非自任，尊以自居，损以守之。故人用其力，事竭其功，智者虑能，明者虑策，弗能违也，则众才之用尽矣。获益而得十朋之龟，足以尽天人之助也。

上九，弗损，益之，无咎，贞吉，利有攸往。得臣无家。

注：处损之终，上无所奉，损终反益，刚德不损，乃反益之，而不忧于咎。用正而吉，不制于柔，刚德遂长，故曰“弗损益之，无咎，贞吉，利有攸往”也。居上乘柔，处损之极，尚夫刚德，为物所归，故曰“得臣”；得臣则天下为一，故“无家”也。

观王弼注所论，他强调为损之道乃“天地相应，乃得化醇；男女匹配，乃得化生，阴阳不对，生可得乎？”故指出，“柔不可全益，刚不可全削，下不可以无正”。以柔居尊，损以守之，乃如江海处下，百谷归之也。“故人用其力，事竭其功，智者虑能，明者虑策，弗能违也，则众才之用尽矣。”所论是颇有深意的。

益卦

益卦之义是增益，损上益下，民说无疆，自上下下，其道大光。益卦下震上巽，是由否卦损上乾九四去增益下坤初六，阴阳爻互换而变益卦，阳爻自上下下，变坤为震，阳刚主进，震为动，风雷相薄，其道大光也。而引申为损上益下，民说无疆也。凡益之道，与时偕

行也。

此卦王弼重在注爻辞，以阐发对增益之道的思想。

初九，利用为大作，元吉，无咎。

注：处益之初，居动之始，体夫刚德，以莅其事，而之乎巽，以斯大作，必获大功。夫居下非厚事之地，在卑非任重之处，大作非小功所济，故元吉，乃得无咎也。

六二，或益之，十朋之龟，弗克违，永贞吉。王用事于帝，吉。

注：以柔居中，而得其位；处内履中，居益以（冲）。益自外来，不召自至，不先不为，则明龟献策，同于损卦六五之位。位不当尊，故吉在永贞也。帝者，生物之主，兴益之宗，出震而齐巽者也。六二居益之中，体柔当位，而应于巽，享帝之美，在此时也。

六三，益之，用凶事，无咎。有孚，中行告公用圭。

注：以阴居阳，求益者也，故曰“益之”。益不外来，己自为之，物所不与，故在谦则戮，救凶则免。以阴居阳，处下卦之上，壮之甚也，用救衰危，物所恃也，故用凶事，乃得无咎也。若能益不为私，志在救难，壮不至亢，不失中行，以此告公，国主所任也。用圭之礼，备此道矣。故曰“有孚，中行告公用圭”也。公者，臣之极也。凡事足以施天下，则称王；次天下之大者，则称公。六三之才，不足以告王，足以告公，而得用圭也，故曰“中行告公用圭”也。

六四，中行告公从，利用为依迁国。

注：居益之时，处巽之始，体柔当位，在上应下，卑不穷下，高不处亢。位虽不中，用中行者也。以斯告公，何有不从？以斯依迁，谁有不纳也？

九五，有孚惠心，勿问元吉。有孚，惠我德。

注：得位履尊，为益之主者也。为益之大，莫大于信；为惠之大，莫大于心。因民所利而利之焉，惠而不弗，惠心者也。信以惠心，尽物之愿，固不待问而元吉。有孚，惠我德也，以诚惠物，物亦应之，故曰“有孚，惠我德”也。

上九，莫益之，或击之，立心勿恒，凶。

注：处益之极，过盈者也。求益无已，心无恒者也。无厌之求，人弗与也。独唱莫和，是偏辞也。人道恶盈，怨者非一，故曰“或击之”也。

统观王弼注所论，为益之道，在体柔当位，不失中行，益不为私，志在救难，信以惠心，尽物之愿，则益道大行也。若求益不已，心无恒者，人弗与也，益道不行也。损益二卦，皆言损阳益阴为义，王弼以阴阳互相转化，消息盈虚之理，来解释损益之道，对时政颇有深刻意义。

䷗ 夬

夬卦之义决也，刚决柔也。君子道长，小人道消也。所以王弼注云：“夬，与剥反者也。剥以柔变刚，至于刚几尽。夬以刚决柔，如剥之消刚，刚损，则君子道消；柔消，则小人道陨。君子道消，则刚正之德，不可得直道而用，刑罚之威，不可得坦然而行。扬于王庭，其道公也。”注彖云：“刚德齐长，一柔为逆，众所同诛而无忌者也，故可扬于王庭。”“刚德愈长，柔邪愈消，故利有攸往，道乃成也。”又注象曰：“泽上于天，夬之象也。泽上于天，必来下润，施禄及下之义也。夬者，明法而决断之象也。忌，禁也。法明断严，不可以慢，故居德以明禁也。施而能严，严而能施，健而能说，决而能和，美之道也。”

王弼即以此思想来注释爻辞，此卦注他重在卦义，主旨已明也。

䷵ 姤

姤卦之义为遇，柔遇刚也，阴阳始交，如天地相遇，品物咸章也。二五二刚居正，喻天下道乃化行也。然一阴遇五刚，为淫躁壮女，故不可取也。

王弼所注强调了遇道之困难，因初六一阴为壮女，一柔承五刚，体夫躁质，得遇而通。散而无主，是自纵者也。然柔为臣妾之道，不可不系于正应，乃得贞吉。而初六如羸豕，淫而躁动，失其所牵，乃不贞之阴也。五阳与一阴构成统一体，系一阴统五阳，一阴

不正，故遇而不吉也。初六本应在九四，却主动承应九二，乃不贞也。而九二虽不犯夺，然擅人之物以惠己，乃不义也。致使诸阳皆不遇也，即使如九五，履得尊位，体刚居中，也惟有志不舍命而已。

䷌

萃卦之义聚也，下坤上兑，顺以说，刚中而应，故聚也。故王弼注彖曰：“但顺而说，则邪妄之道也；刚而违于中应，则强亢之德也。何自得聚？顺说而以刚为主，主刚而履中，履中以应，故得聚也。”“方以类聚，物以群分；情同而后乃聚，气合而后乃群。”然“聚而无防，则众生心”也。这是王弼注萃卦的主旨，虽此卦注重在各爻，而主旨则贯也。

初六，有孚不终，乃乱乃萃，若号。一握为笑，勿恤，往无咎。

注：有应在四，而三承之，心怀嫌疑，故“有孚不终”也。不能守道，以结至好，迷务竞争，故“乃乱乃萃”也。一握者，小之貌也。为笑者，懦劣之貌也。己为正配，三以近宠，若安夫卑退，谦以自牧，则勿恤而往无咎也。

六二，引吉，无咎。孚乃利用禴。

注：居萃之时，体柔当位，处坤之中。己独处正，与众相殊，异操而聚，民之多僻，独正者危。（未）能变体以远于害，故必见引，然后乃吉而无咎也。禴，殷（春）祭名也，四时祭之省者也。居聚之时，处于中正，而行以忠信，（故可）以省薄荐于鬼神也。

六三，萃如嗟如，无攸利。往无咎，小吝。

注：履非其位，以比于四，四亦失位，不正相聚，相聚不正，患所生也。干人之应，害所起也，故“萃如嗟如，无攸利”也。上六亦无应而独立，处极而忧危，思援而求朋，异以待物者也。与其萃于不正，不若之于同志，故可以往而无咎也。二阴相合，犹不若一阴一阳之（应），故有小吝也。

九四，大吉，无咎。

注：履非其位，而下据三阴，得其所据，失其所处。处聚之时，不正而据，故必大吉，立夫大功，然后无咎也。

九五，萃有位，无咎，匪孚。元永贞，悔亡。

注：处聚之时，最得盛位，故曰“萃有位”也。四专而据，己德不行，自守而已，故曰“无咎，匪孚”。夫修仁守正，久必悔消，故曰“元永贞，悔亡”。

上六，齎咨涕洟，无咎。

注：处聚之时，居于上极，五非所乘，内无应援。处上独立，近远无助，危莫甚焉。齎咨，嗟叹之辞也。若能知危之至，惧祸之深，忧病之甚，至于涕洟，不敢自安，亦众所不害，故得无咎也。

观王弼注各爻所论，强调了居聚之时，须处中守正，行以忠信，若不正相聚，患所生也。若履非其位，不能守道，以结同好，纷争必起；如能知危之至，惧祸之深，不敢自安，方可无咎也。所论对时政亦有深意也。

䷗ 升

升卦之义为上升，巽而顺，刚中而应，故大亨。王弼注云：“纯柔则不能自升，刚亢则物不从。既以时升，又巽而顺，刚中而应，以此而升，故得大亨。”故下体巽卦三爻皆升者也，上坤“柔以时升”，须依条件，因时而升。王弼注初六有云：“虽无其应，处升之初，上九二九三合志俱升。当升之时，升必大得，是以大吉也。”注九二云：“与五为应，往必见任。体夫刚德，进不求宠，闲邪存诚，志在大业，故乃利用纳约于神明矣。”注九三云：“履得其位，以阳升阴，以斯而举，莫之违距，故若升虚邑也。”从注所论看，三爻合志存诚，故升能得志也。而六四，王弼注认为：“处升之际，下升而进，可纳而不可距也。距下之进，攘来自专，则殃咎至焉。若能不距而纳，顺物之情，以通庶志，则得吉而无咎矣。岐山之会，顺事之情，无不纳也。”注六五云：“升得尊位，体柔而应，纳而不距，任而不专，故得贞吉升阶而尊也。”注上六云：“处升之极，进而不息者也。进而不息，故虽冥犹升也。故施于不息之正则可，用于为物之主则丧矣。终

于不息，消之道也。”

钱王弼注所论，上坤三爻处升之时皆依时势而行，六四须顺物之情，纳而不距，以通庶志，六五体柔而应，进而不息须正则可。强调纳而不距，履正而行的重要性，如此便会如古公亶父迁岐之会，臣属庶民无不应从，而定周王业之基也。

困

困卦之义为穷困，下坎上兑，水在泽下，故困；以阴阳爻看，阳刚为阴柔所困，志不行；然居中守正，待时而动，穷必通也。所以王弼注有云：“处困而用刚，不失其中，履正而能体大者也。能正而不能大尊，未能济困者也。”然“处困而屈其志者，小人也。君子固穷，道可忘乎？”再看他六爻注所论。

初六，臀困于株木，入于幽谷，三岁不覿。

注：最处底下，沉滞卑困，居无所安，故曰“臀困于株木”也。欲之其应，二隔其路；居则困于株木，进不获拯，必隐匿者也，故曰“入于幽谷”也。困之为道，不过数岁者也，以困而藏，困解乃出，故曰“三岁不覿”也。

九二，困于酒食，朱紱方来，利用享祀。征凶，无咎。

注：以阳居阴，尚谦者也。居困之时，处得其中，体夫刚质，而用中履谦，应不在一，心无所私，盛莫先焉。夫谦以待物，物之所归；刚以处险，难之所济；履中则不失其宜，无应则心无私恃；以斯处困，物莫不至，不胜丰衍，故曰“困于酒食”，美之至矣。坎，北方之卦也。朱紱，南方之物也。处困以斯，能招异方者也，故曰“朱紱方来”也。丰衍盈盛，故“利用享祀”。盈而又进，倾之道也，以此而征，凶谁咎乎，故曰“征凶，无咎”。

九五，劓刖，困于赤紱，乃徐有说。利用祭祀。

注：以阳居阳，任其壮者也。不能以谦致物，物则不附。忿物不附而用其壮，猛行其威刑，异方愈乖，遐迹愈叛，刑之欲以待，乃益所以失也，故曰“劓刖，困于赤紱”也。二以谦得之，五以刚失之，体在中直，能不遂迷，困而后能用其道者也。致物之功，不在于暴，故曰徐也。困而后乃徐，徐则有说矣，故曰“困于赤紱，乃徐有说”也。祭祀，所以受福也。履夫尊位，困而能改，不遂其迷，以斯祭祀，必得福焉，故曰“利用祭祀”也。

上六，困于葛藟，于臲臲；曰动悔有悔，征吉。

注：居困之极，而乘于刚，下无其应，行则愈绕者也。行则缠绕，居不获安，故曰“困于葛藟，于臲臲”也。下句无困，困于上也。处困之极，行无通路，居无所安，困之至也。凡物，穷则思变，困则谋通，处至困之地，用谋之时也。曰者，思谋之辞也。谋之所行，有隙则获，言将何以通至困乎？曰动悔，令生有悔，以征则济矣，故曰“动悔有悔，征吉”也。

统观王弼注所论，强调了处困之时，当谦以待物，物之所归；刚以处险，难之所济；履中则不失其宜，无应则心无私恃。以斯处困，物莫不至。致物之功，不在于暴，困而后乃徐，徐则有说矣。凡物，穷则思变，困则谋通，处至困之地，用谋之时也。若能用祭祀，致孝道，必得福焉。如不能以谦致物，物则不附。忿物不附而用其壮，猛行其威行，异方愈乖，遐迹愈叛，刑之欲以得，乃益所以失也。王弼所论似对时政而言也。

䷯井

井卦之义为通达，井养而不穷也。王弼注认为“井以不变为德者也”。“井之为道，以下给上者也。”故六爻唯上六合其义。“处井上极，水已出井，井功大成，在此爻矣。……群下仰之以济，渊泉由之以通者也。……不擅其有，不私其利，则物归之，往无穷矣。”

䷰革

革卦之义为变革，所以王弼特重此卦注论。他认为：“夫民可与习常，难与适变，可与乐成，难与虑始。故革之为道，即日不孚，已日乃孚也。孚，然后乃得元亨，利贞，悔亡也。已日而不孚，革不当也。悔吝之所生，生乎变动者也。革而当，其悔乃亡也。”故其注彖云：“凡不合然后乃变生，变之所生，生于不合者也。故取不合之象以为革也。息者，生变之谓也。火欲上而泽欲下，水火相战，而后生变者也。二女同居，而有水火之性，近而不相得也。”又：“夫所以得革而信者，文明以说也。文明以说，履正而行，以斯为革，应天

顺民，大亨以正者也。革而大亨以正，非当如何。”

这里王弼注所论，未论彖辞“汤武革命，顺乎天而应乎人”，而引商鞅语意为首发辞，借以论革卦时义，无疑是有深意的。汤武革命，只是家族奴隶制改朝换代，是除夏桀、殷纣暴虐无道；而商鞅变法，乃是两种社会制度性质完全不同的变革，尽管王弼不可能明确商鞅变革的实质，而商鞅全新的制度创立，当是理解的。汉承秦制，而秦制确立于商鞅，这是秦汉人都明白的。正因为是一种新社会制度的创立，所以不会如汤武革命那样易为人民所理解而拥护。因此，商鞅才会说：“愚者暗于成事，智者见于未萌。民不可与虑始，而可与乐成。”（《商君书·更法篇》）王弼引此商鞅语意，当是针对正始改制的，其意思是指除旧革新，而非改朝换代，故不注汤武革命，而引例商鞅变法也。借秦孝公支持商鞅变法史事以喻“正始改制”。他强调了改革之道，不在始而在终成。革而不当，必生变乱；革而当，其悔乃亡。他认为，所以革而信者，文明以说也，履正而行，以斯为革，应天顺民，必大亨以正者也。所以他注重九四爻辞注释，其云：“处水火之际，居会变之始，能不固吝，不疑于下，信志改命，不失时愿，是以吉也。有孚则见信矣，见信以改命，则物安而无违。”故在上六注中他又强调：“改制创命，变道已成。功成则事损，事损则无为。故居则得正而吉，征则躁扰而凶也。”这些无疑是王弼对曹魏统治者的警告。

䷧鼎

鼎卦之义为取新也。革为除旧立新，鼎继革后，柔顺之君处盛世履中正、顺天命、养贤良，上下归顺，天下大治也。所以王弼注云：“革去故而鼎取新。取新而当其人，易故而法制齐明。吉，然后乃亨，故先元吉而后亨也。鼎者，成变之卦也。革既变矣，则制器立法以成之焉。变而无制，乱可待也；法制应时，然后乃吉。贤愚

有別，尊卑有序，然后乃亨，故先元吉而后乃亨。”所以他在注各爻时强调履正虚中，以刚用柔，纳刚正以任，应不在一，则靡所不举，鼎道大成也。

䷲ 震

震卦之义为威至而惧，惧而安也。故王弼注云：“震之为义，威至而后乃惧也，故曰‘震来虩虩’，恐惧之貌也。震者，惊骇怠惰，以前解慢者也，故震来虩虩，恐致福也；笑言哑哑，后有则也。”这是他解震卦之主旨。以此旨解各爻义，则有注九四云：“处四阴之中，居恐惧之时，为众阴之主，宜勇其身以安于众。若其震也，遂困难矣。履夫不正，不能除恐，使物安己，德未光也。”注六五云：“往则无应，来则乘刚，恐而往来，不免于危。夫处震之时，而得尊位，斯乃有事之机也。而惧往来，将丧其事，故曰‘亿无丧，有事’也。”注上六云：“处震之极，极震者也。居震之极，求中未得，故惧而索索，视而矍矍，无所安亲也。已处动极而复征焉，凶其宜也。若恐非己造，彼动故惧，惧邻而戒，合于备豫，故无咎也。极惧相疑，故虽婚媾而有言也。”

王弼通过各爻注强调了处震之时，乃多事之秋，二、五虽柔处中位尊位，却皆无应，而不免于危，惟恐惧修德，以安于众，方可求得无咎也。只有初九既为震雷又能处震方，得一卦之义。故王弼注云：“体夫刚德，为卦之先，能以恐惧修其德也。”

䷳ 艮

艮卦之义为静止也。王弼注卦辞云：“凡物对面而不相通，否之道也。艮者，止而不相交通之卦也。各止而不相与，何得无咎？唯不相见乃可也。施止于背，不隔物欲，得其所止也。背者，不见之物也。不见则自然静止，静止而无见，则不获其身矣。相背者，虽近而不相见，故‘行其庭，不见其人’也。夫施止不于无见，令物

自然而止，而强止之，则奸邪并兴。近而不相得，则凶。其得无咎，艮其背不获其身，行其庭不见其人故也。”所以他在注彖时强调：“止道不可常用，必施于不可以行；适于其时，道乃光明也。”

䷴ 渐

渐卦之义为渐渐而进也。王弼注强调了渐之道，主在进而用正，渐进得位，乃得利贞也。若见利忘义，贪进忘旧，乃凶之道也。

䷵ 归妹

归妹卦之义为嫁妹也。王弼注强调了归妹天地之大义，人伦之终始，然少女当以在内履中，能守其常，适时而归为贞吉也；如履于不正，说动以进，则乃妖邪之道也。

䷶ 丰（卦略已论）

䷷ 旅

旅卦之义为羁旅也，王弼注认为，“旅者，大散。物皆失其所居之时也。咸失其居，物愿所附，岂非知者有为之时？”所以，“夫物失其主则散，柔乘于刚则乖，既乖且散，物皆羁旅，何由得小亨而贞吉乎？夫阳为物长，而阴皆顺阳，唯六五乘刚而复得中乎外，以承于上。阴各顺阳，不为乖逆，止而丽明，动不覆妄，虽不及刚得尊位，恢弘大通，是以小亨。令附旅者不失其正，得其所安也。”

䷶ 巽

巽卦之义为申命行事，上令下行也。王弼注云：“全以巽为德，是以小亨也。上下皆巽，不违其令，命乃行也。故申命行事之时，上下不可以不巽也。”“以刚而能用巽，处乎中正，物所与也。”故他在注九五爻中强调：“以阳居阳，损于谦巽，然乘乎中正以宣其令，物莫之违，故曰‘贞吉，悔亡，无不利’也。化不以渐，卒以刚直用加于物，故初皆不说也。终于中正，邪道以消，故有终也。申命令谓之虞，夫以正齐物，不可卒也。民迷固久，直不可肆也。故先申三

日，令著之后，复申三日，然后诛而无咎怨矣。甲、庚，皆申命之谓也。”

䷥兑

兑卦之义为喜悦，刚中而柔外，顺乎天而应乎人也。故王弼注云：“说而违刚则谄，刚而违说则暴，刚中而柔外，所以说以利贞也。刚中，故利贞；柔外，故说亨。”

䷺涣

涣卦之义为涣散，下坎上巽，内险而外安。故王弼注云：“涣之为义，内险而外安者也。散躬志外，不固所守，与刚合志，故得无悔也。”“二以刚来居内，而不穷于险；四以柔得位乎外，而与上同。内刚而无险困之难，外顺而无违逆之乖，是以亨，利涉大川，利贞也。凡刚得畅而无忌回之累，柔履正而同志乎刚，则皆亨，利涉大川，利贞也。”

䷻节

节卦之义为节制约束，天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民，说以行险，当位以节，中正以通也。故王弼注象有云：“刚柔分而不乱，刚得中而为制，主节之义也。节之大者，莫若刚柔分，男女别也。”说以行险，当位以节，中正以通，“然后及亨也。无说而行险，过中而为节，则道穷也。”接着他借各爻注以论处于不同情况下的节道之义。注初九云：“为节之初，将整离散而立制度者也。故明于通塞，虑于险伪，不出户庭，慎密不失，然后事济而无咎也。”注九二云：“初已造之，至二宜宣其制矣，而故匿之，失时之极，则遂废矣。故不出门庭则凶也”。注六三云：“以阴处阳，以柔乘刚，违节之道，以至哀嗟。自己所致，无所怨咎，故曰‘无咎’也。”注六四云：“得位而顺，不改其节而能亨者也，承上以斯，得其道也。”注九五云：“当位居中，为节之主，不失其中，不伤财，不害民之谓也。为节之不苦，非甘而何？术斯以往，往有尚也。”注上六云：“过节之中，

以至亢极，苦节者也。以斯施人，物所不堪，正之凶也。以斯修身，行在无妄，故得悔亡。”

王弼注所论阐述了整离散立制度；适时宜其制度；得位而顺，不改其节；当位居中，不失其中，不伤财害民等为节之道，并指出处节之时，以柔乘刚，过节之中，以至亢极，以斯施人，物所不堪，乃失节之德也。无说而行险，过中而为节，则节道穷也。

䷋中孚

中孚卦之义为守信中，柔在内而刚得中，信守中道乃化邦也。故王弼注云：“信立而后邦乃化也。柔在内而刚得中，各当其所也。刚得中，则直而正；柔在内，则静而顺。说而以巽，则乖争不作。如此，则物无巧竞。敦实之行著，而笃信发乎其中矣。”刚得中，是指九二、九五，为中孚卦重心所在，所以王弼亦侧重论之。注九二云：“处内而居重阴之下，而履不失中，不徇于外，任其真者也。立诚笃至，虽在暗昧，物亦应焉。故曰‘鸣鹤在阴，其子和之’也。不私权利，唯德是与，诚之至也。故曰我有好爵，与物散之。”注六四云：“居中孚之时，处巽之始，应说之初，居正履顺，以承于五，内毗元首，外宣德化者也。充乎阴德之盛，故曰‘月几望’。马匹亡者，弃群类也。若夫居盛德之位，而与物校其竞争，则失其所盛矣，故曰绝类而上。履正承尊，不与三争，乃得无咎也。”注九五云：“挛如者，系其信之辞也。处中诚以相交之时，居尊位以为群物之主，信何可舍？故有孚挛如，乃得无咎也。”

王弼借注强调了居正履顺，立诚笃至，不私权利，唯德是与，不与物核其竞争，虽在暗昧，物亦应焉。故若居尊位为群物之主，守信中道不可舍也。

䷛小过

小过卦之义为柔过中，必得矫枉而归于中。柔顺宜下不可上，过

中而上，如飞鸟途穷也。所以王弼注云：“飞鸟遗其音，声哀以求处，上愈无所适，下则得安。愈上则愈穷，莫若飞鸟也。”“过而得以利贞，应时宜也。施过于恭俭，利贞者也。”“成大事者，必在刚也。柔而浸大，剥之道也。”“施过于不顺，凶莫大焉；施过于顺，过更变而为吉也。”

依小过时义，初六应在上卦九四，上逆下顺，故凶。六二处内履中而正，过而得之，尽于臣位而已，无咎。九三处小过之时，以阳当位，应在上六，则过防戕之也，故凶。九四以阳居阴，应在初六，失位在下，不能过者也。不为责主，无咎。王弼注于此强调：“处于小过不宁之时，而以阳居阴，不能有所为者也。以此自守，免咎可也；此斯攸往，危之道也。不交于物，物亦弗与，无援之助，故危则必戒而已，无所告救也。沉没怯弱，自守而已，以斯而处于群小之中，未足任者也。”

小过在姤枉而归于中，故六五方得卦义。故王弼注六五爻辞“密云不雨，自我西郊，公弋取彼在穴”。云：“小过，小者过于大也。六得五位，阴之盛也，故密云不雨，至于西郊也。夫雨者，阴在于上，而阳薄之而不得通，则烝而为雨，今艮止于下而不交焉，故不雨也。是故，小畜尚往而亨，则不雨也。小过，阳不上交，亦不雨也。虽阴盛于上，未能行其施也。公者，臣之极也，五极阴盛，故称公也。弋，射也。在穴者，隐伏之物也。小过者，过小而难未大作，犹在隐伏者也。以阴质治小过，能获小过者也，故曰‘公弋取彼在穴’也。除过之道，不在取之，是乃密云，未能雨也。”小过至上六，则过而亢也，故他注上六云：“小人之过，遂至上极，过而不知限，至于亢也。过至于亢，将何所遇？飞而不已，将何所托？灾自己致，复何言哉！”

䷾ 既济

既济卦之义为皆济也。物极必反，故初吉终乱也。初吉，柔得中也；终止则乱，其道穷也。故王弼注象云：“既济者，以皆济为义

者也。小者不遗，乃为皆济，故举小者以明既济也。”“刚柔正而位当，则邪不可以行矣，故唯正乃利贞也。”“柔得中，则小者亨也；柔不得中，则小者未亨；小者未亨，虽刚得正，则为未既济也。故既济之要，在柔得中也。以既济为安者，道极无进，终唯有乱，故曰‘初吉，终乱’。终乱不为自乱，由止故乱，故曰‘终止则乱’也。”故其注象曰：“存不忘亡，既济不忘未济也。”这是他注既济的中心思想，并以此意来注论六爻处既济之道的不同意义。

初九，曳其轮，濡其尾，无咎。

注：最处既济之初，始济者也。始济未涉干燥，故轮曳而濡也。虽未造易，心无顾恋，志弃难者也。其于义也，无所咎也。

六二，妇丧其茀，勿逐，七日得。

注：居中履正，处文明之盛，而应乎五，阴之光盛者也。然居初、三之间，而近不相得，上不承三，下不比初。夫以光盛之阴，处于二阳之间，近而不相得，能无见侵乎？故曰“丧其茀”也。称妇者，以明自有夫而它人侵之也。茀，首饰也。夫以中道执乎贞正，而见侵者，众之所助也。处既济之时，不容邪道者也。时既明峻，众又助之，窃之者逃窜而莫之归矣。量斯势也，不过七日，不须已逐，而自得也。

九三，高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。

注：处既济之时，居文明之终，履得其位，是居衰末而能济者。高宗伐鬼方，三年乃克也。君子处之，故能兴也，小人居之，遂丧邦也。

六四，繻有衣袽，终日戒。

注：繻，宜曰濡。衣袽，所以塞舟漏也。履得其正，而近不与三五相得。夫有隙之弃舟，而得济者，有衣袽也。邻于不亲而得全者，终日戒也。

九五，东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。

注：牛，祭之盛者也。禴，祭之薄者也。居既济之时，而处尊位，物皆济矣。将何为焉？其所务者，祭祀而已。祭祀之盛，莫盛修德，故沼沚之毛，蘋蘩之菜，可羞于鬼神。故“黍稷非馨，明德惟馨”。是以“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”也。

上六，濡其首，厉。

注：处既济之极，既济道穷，则之于未济，之于未济，则首先犯焉，过（进）不已，则遇于难，故“濡其首”也。将没不久，危莫先焉。

王弼注各爻辞强调了二、五居中履正，以处既济之时的重
要性。

䷿未济

未济卦之义为功未济也，故须居中履正，刚柔相济，以求必济也。故王弼注云：“以柔处中，不速刚也；能纳刚健，故得亨也。”“位不当，故未济；刚柔应，故可济。”“处未济之时，必刚健拔难，然后乃能济。”

王弼以此旨以论各爻如何处未济之义。

初六，濡其尾，吝。

注：处未济之初，最居险下，不可以济者也。而欲之其应，进则溺身。未济之始，始于既济之上六也，濡其首犹不反，至于濡其尾，不知纪极者也。然以阴处下，非为进亢，遂其志者也。困则能反，故不曰凶。事在已量，而必困乃反，顽亦甚矣，故曰“吝”也。

九二，曳其轮，贞吉。

注：体刚履中，而应于五，五体阴柔，应与而不自任者也。居未济之时，处险难之中，体刚中之质，而见任与，拯救危难，经纶屯蹇者也。用健拯难，靖难在正，而不违中，故“曳其轮，贞吉”也。

六三，未济，征凶。利涉大川。

注：以阴之质，失位居险，不能自济者也。以不正之身，力不能自济，而求进焉，丧其身也，故曰“征凶”也。二能拯难，而已比之，弃己委二，载二而行，溺可得乎？何忧未济？故曰“利涉大川”。

九四，贞吉，悔亡。震用伐鬼方，三年有赏于大国。

注：处未济之时，而出险难之上，居文明之初。体乎刚质，以近至尊，虽履非其位，志在乎正，则吉而悔亡矣。其志得行，靡禁其威，故曰“震用伐鬼方”也。伐鬼方者，兴衰之征也，故每至兴衰而取义焉。处文明之初，始出于难，其德未盛，故曰“三年”也。五居尊以柔，体乎文明之盛，不夺物功者也，故以大国赏之也。

六五，贞吉，无悔。君子之光，有孚，吉。

注：以柔居尊，处文明之盛，为未济之主，故必正然后乃吉，吉乃得无悔也。夫以柔顺文明之质，居于尊位，付与于能，而不自役，使武以文，御刚以柔，斯诚君子之光也。付物以能，而不疑也，物则竭力，功斯克矣，故曰“有孚，吉”。

上九，有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚，失是。

注：未济之极，则反于既济。既济之道，所任者当也。所任者当，则可信之无疑，而已逸焉。故曰“有孚于饮酒，无咎”也。以其能信于物，故得逸豫而不忧于事之废。苟不忧于事之废，而耽于乐之甚，则至于失节矣。由于有孚，失于是矣，故曰“濡其首，有孚，失是”也。

王弼注强调了处未济之时，必以体刚履中，御刚以柔，使武以文，用健拯难，靖难以正，而不违中正之道，则未济而能济也。

综观《周易》六十四卦，始终强调体刚用柔，以柔御健，居中履正，使武以文，修德利民，无为而治，安国平天下。王弼注紧紧把握《周易》宗旨，借各卦时义，针对时代社会现状的各种问题，阐述自己的看法。注论在不违基本卦义的前提下，借题发挥，或直抨时政弊端，或为解决时弊献计献策，充分地反映了他聪明睿智和对时政的远见卓识。如果我们仅立足于研究《周易》本身意义和六十四卦的时义来研究王弼注释，就不易理解他注论中许多不合《周易》宗旨和卦爻意义的论述。为什么许多重要处他偏不注释，而依原卦义泛义并不重要处，他却借题发挥，引申；而且惟重论人道政治，而回避注释天道，而且所论政治观要点是不断重复，凡与时政关系密切的卦，不仅详注深论，而且直言不讳，无所顾忌，这不仅反映了时政危机严重，而且也反映了他赤胆忠诚，急于救世，拯曹魏政权于危难的迫切心理和愿望。王弼在《周易》注中，不仅较全面而深刻地论述了时代社会现状所存在的各种严峻问题，而且也提出了如何解决的方针、方法和策略。

所以,王弼《周易》注,不仅仅是表现了他研究此书微言大义的深刻精辟,而且更为重要的是能充分发挥其正确的微言大义来解决时代现实所提出来的各种疑难问题。以今论古,借古论今,可谓灵活自如,天马行空。这恐怕是王弼《周易注》能独居鳌头而享誉古今的重要原因,而王弼之所以能取得这样巨大的成功,又不能不归之于他创立的本体论的认识论与方法论哲学的成功。

十、魏晋南北朝玄学的发展变化

王弼满怀着整治曹魏政权名法之治的弊病和建设一个强盛一统的王道政体的理想,借注释老子《道德经》、《周易》和《论语释疑》,呕心沥血,建构了本体论的认识论与方法论哲学体系。然而,当他刚完成了《周易注》,曹魏政权就倾覆了,惨酷的现实变故,覆灭了他的理想,同时也毁灭了他年轻的生命。残暴的司马氏集团,“诛夷名族,宠树同己”,使社会又陷入了残酷的政治大动乱。王弼的著作,因司马氏压制正始玄学,尽管玄学思潮仍在继续,但王弼的哲学终因政治斗争的影响,未能得到传播而产生应有的社会作用。而后在东晋南北朝,由于失去了社会现实基础,因此也未能对社会政治产生应有的影响和作用。南朝虽一度把他的著作置于学馆,那只是少数上层贵族的一种时尚,把“瑰宝”当作了欣赏谈玄经籍,与现实政治无瓜葛了。

然而,今天人们研究玄学,既然已确定为魏晋南北朝时代的社会思潮,而王弼玄学则是时代的代表,自然要将其与整个时代相联系,自然要找出其不同发展阶段环节的代表人物,以便构成时代哲学发展变化的体系历程。所以把何晏、王弼、嵇康、裴頠和郭象这几个代表人物就拉扯在一个体系中,以王弼为核心,构成了玄学哲学的体系。这似乎是今天学术界的公论了。无疑由曹魏正始年间兴盛而确立起来的玄学思潮,对两晋南北朝思想发展产生了极为深刻的影响,王弼的本体论的认识论与方法论哲学自然是这一思潮的产物。然而,之后的玄学思想并没有沿着王弼的哲学体系发展,而是借老、庄、易各树己见,除王弼之外,整个时代谁也未能建构起

自己的哲学体系，思想界的混乱与时代的混乱是同步的。这一历史特点，就决定了不能以“构成魏晋南北朝玄学体系”的观念去考察研究，存在决定意识，只能以乱治乱，作具体情况具体分析，实事求是，不可勉强。

如嵇康与阮籍，只能说是两位深受玄学思潮影响的诗人、文学家，在哲学上他们并没有什么建树，他们的“越名教而任自然”的命题，虽具有一定的哲学意义，但严格地说，只能作为一种政治思想纲领和口号，事实上也正是他们反对司马氏政权斗争的政治思想纲领和口号。而且从他们的文章和诗歌看，缺乏王弼那样理性哲学的抽象逻辑思维，乃是感情强烈的形象思维；而且政治性极强。他们假老庄论“自然”，是为反对司马氏集团的“名教”，他们在曹魏时代那种名教与自然统一的平静心态，到魏晋禅代之后，变得那样激狂而不平静，要彻底否定名教，那样言辞激烈地抨击现实之可憎，那样地感到前途之绝望，而向往虚无荒唐的“至德之世”，神仙世界。这是他们不愿与司马氏集团合作而感到生命危在旦夕的忐忑不安思想精神的反映。由于曹魏时代的积极向上精神的熏陶，使他们的文风骨力强盛，反映了他们的真实思想，也反映了时代的真实历史，从而确立了他们在文学史上的不朽地位。庄子既可冠以哲学家，又是文学家，而嵇康、阮籍，则很难冠以哲学家的名号。

如从王弼本体论的认识论与方法论哲学的高度，来看嵇康、阮籍的“越名教而任自然”的命题，乃是把“崇本息末”之认识论与方法论极端化，把“以无为本”的“本”看成是虚无。如向秀便认为：“无物也，故不化焉。”“明夫不生不化者，然后能为生化之本也。”这就否定了王弼的本体论性质，滑向了庄子的虚无观。虚无自然不能生物，所以他只好提出“生自生耳”的新观念，这就由形而上学走向主观唯心论。裴頠之《崇有论》则是走向另一个极端，舍本举末，弃自

然而崇名教，而名教从曹魏到司马氏政权，在名法之治中已是越陷越深而难以自拔，这不是主观愿望决定的，而是已经根深蒂固的门阀豪强集团之社会基础造成的。司马氏大封诸侯王，使这社会基础进一步加强，原想加强中央政权，却使中央政权危机反而加重，至白痴惠帝，贾后乱政，一场更惨酷的社会大动乱已在旦夕。裴頠以外戚的身份站在维护腐朽的司马氏政权的立场上，批评“越名教而任自然”的不良社会风气，那只是社会的末节现象，而非本质性的社会问题。因为将把社会推向更大的灾难深渊的不是这些“贵无论”，而是极端贪婪残暴而日益坐大的诸王豪强。他的本末倒置的形而上学观念，使他对严重的社会危机根源，有如丈二和尚摸不着头脑。他的《崇有论》思维是混乱的，概念是糊涂的，“崇有”命题不能构成哲学范畴；所以《崇有论》从哲学的高度讲也就难以成为“论”。若作为政论文章看，与同时的傅玄等人比起来，思想水平也是低下的。然而崇本息末与舍本举末这两种认识论与方法论片面性的错误固然与现实社会有关，却也与王弼的哲学未能在西晋社会产生积极的影响和作用有关。因此使社会思想陷入空前的混乱，从而预示着社会空前大动乱危机的到来。“八王之乱”、“永嘉之乱”、五胡乱华，终于毁灭了中原这个文化重心。郭象的《庄子注》的主观唯心主义的虚无独化论，也就应运而生了，无法解决的严重社会危机和五色无主的思想混乱现状，必然会导致虚无主义。郭象的虚无论与佛教的虚无观因此同时泛滥起来，终于磅礴于整个社会，主宰了人们的灵魂。

郭象《庄子注》的主导思想是借庄子的虚无观来肯定和维护现实“有”的存在之合理性。所以他提出了“上知造物无物，下知有物之自造也”。作为他理论的总纲，以此来论天道，乃能“通天地之统，序万物之性，达生死之变”；以此来论人道，则能“明内圣外王之道”

(《庄子序》)。由是他主张天下既不能没有君主,“千人聚,不以一人为主,不乱则散”(《人间世》注),“天下若无明王,则莫能自得”(《应帝王》注)。然又不能实行专制政治,“今以一己而专制天下,则天下塞矣”(《在宥》注),故须“无心而付之天下”,不可“有而使天下从己”(《论语体略》),而现存社会的一切,主要指门阀士族庄园经济是合理的自然,广大人民受奴役剥削也是自然,“人之生也,可不服牛乘马乎?服牛乘马,可不穿落之乎?牛马不辞穿落者,天命之固当也。苟当乎天命,则虽寄之人事,而本在乎天也”(《秋水》注),“天下之物,未必皆自成也。自然之理,亦有须冶锻而为器者耳”(《大宗师》注)。因此,应“任其自为”、“率性而动”、“付人之自德”。“刑者,治之体,非我为。”“礼者,世之所以自行耳,非我制。”“德者,自彼所循,非我作。”“常无心而顺彼。”(《大宗师》注)“无是无非,混而为一。”“我无为而天下自化。”(《天地》注)“夫圣人无安无不安,顺百姓之心也。”(《列御寇》注)故“夫无心而任乎自化者,应为帝王也。”(《应帝王》注)若如此,“是以神器独化于玄冥之境而源流深长也。”(《庄子序》)可见郭象《庄子注》的政治目的是十分清楚而明确的。为了达到这一政治目的,在哲学上一方面他必须借庄子的虚无主义,以超越现实,所以他吸收了嵇康、阮籍和向秀的“越名教而任自然”的虚无观理论;一方面又必须肯定现实门阀士族之社会政治、经济的客观存在的合理性。所以他吸收裴頠的肯定名教否定自然的“崇有论”,他把这上下两截的矛盾,通过“相与于无相与,相与于无相为”、“卓而独化”的理论,把其拉扯在一起,构成社会矛盾的统一体。这就是今天一些人将其美喻为玄学的集大成者。实际上郭象在世界观上是主观唯心主义,在认识论与方法论上是形而上学。他的“独化于玄冥之境”的命题乃是主观构想的荒谬悖论,是属于虚无主义的。与王弼的“以无为本”的“无”是性质完全不同

的概念。他在《齐物论》注中云：“请问夫造物者有耶？无耶？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形。故明众形之自物，而后始可与言造物耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有独化于玄冥者也。故造物者无主而物各自造，物各自造而无所待焉，此天地之正也。”这是把庄子《齐物论》进一步绝对化、虚无化。如果说这是本体论，那是属于主观唯心主义的本体论。然而，郭象并没有吸收佛教哲学的本体论，所以，他的逻辑思维是混乱的，自相矛盾的。“非唯无不得化而为有也，有亦不得化而为无矣。是以夫有之为物，虽千变万化，而不得一为无也。不得一为无，故自古无未有之时而常存也。”（《知北游》注）“而至道者乃至无也。”把有与无矛盾绝对化。所以他的理论只是从实用主义出发勉强进行拼凑，并未能建构起什么玄学体系，他虽也谈到本末问题，却并不理解王弼哲学，所以也谈不上他去完善王弼哲学体系。若以玄学思潮而论，郭象的确标志着这一思潮已走向没落，并为与佛教思潮的合流铺垫了道路。如张湛《列子注》“以至虚为宗，万品以终灭为验”（《列子序》），与佛教哲学就合流了。东晋南北朝是儒、道、佛合流的时代。在对“玄学”的研究中，盖是由于把郭象的《庄子注》看成是玄学哲学成熟的代表，以致把玄学判定为唯心主义，造成了对王弼哲学的误解。

十一、玄学与魏晋南北朝文艺理论

王弼的玄学，是在东晋以后逐渐产生一定的社会影响，在南朝宋齐时在官学中取得了优势地位，“玄学”始置学官，与儒学、文学、史学并列，《宋书》中称为“四学”。在王弼认识论与方法论哲学的影响下，使我国古代的文艺理论走向了成熟，出现了刘勰的《文心雕龙》、钟嵘《诗品》、谢赫《古画品录》和王僧虔、萧衍等人的书法理论。在诗文书画各个领域建立起理论体系，这不仅标志着我国古代文艺理论发展走向成熟，使古代文学艺术发展走上了历史的新阶段，而且对尔后一千多年的文学艺术的发展产生了巨大的影响。

谈魏晋南北朝的文艺理论，一般总首推曹丕的《典论·论文》，开时代风尚之先。曹丕论文倡“文艺”之说，不仅道出了建安文学的特质，而且对之后的文风发展影响极大。曹丕文论在哲学上主要是受王充《论衡》的影响，他把文章风格与作家个性结合起来评判，当与曹魏政权的“唯才是举”政策，与“九品中正制”的用人制度，与刘劭的《人物志》品藻人物之思想相联系。正始何晏、王弼玄风的兴起，乃是适应政治改制的需要。然随着魏晋禅代而被摧折。西晋在文艺界影响最大的是嵇康与阮籍的“越名教而任自然”论，阮、嵇倡此论之目的在反司马氏政权，然在东晋则成了文艺理论之重要原则。以道为本，任自然，造就了如陶渊明、王羲之、顾恺之这样的一代诗、书、画圣。而王弼哲学所能影响的主要是“崇本息末”、“得意忘言”的认识论与方法论。《世说新语·文学》载：“王丞相过江左，止道声无哀乐、养生、言尽意，三理而已。”王导为东晋重臣，权倾朝纲，江东经过三国东吴的艰苦经营，又未经战乱破坏，已形

成的士族豪强集团势力十分稳固而强大，南渡东晋王室和江北士族豪强集团，只能与江东士族集团势力相妥协而合作。王导大倡声无哀乐、养生、言尽意之玄风，自居“清谈”领袖，是现实政治迫使他难有所作为，只能“无为而治”，“任之自然”，苟且偷安。王弼的《易》入有情说，所以在东晋后产生很大影响，维摩诘成了社会士大夫们倾慕的典范，正是这帮士族豪强们实际生活与思想的反映。尽管他们天天过着花天酒地的糜烂生活，而严重的政治危机却时刻压迫着他们的心头。曹操的“对酒当歌，人生几何？”之慷慨壮歌，已转为士大夫们的咏叹人生不幸的哀歌。谈道论圣，无为任自然，正是地主阶级统治集团内部激烈的矛盾斗争和王室暗弱无能，社会危机严重，在上层士大夫思想领域的反映。顾恺之才绝、画绝，还有痴绝，而痴绝则成了他能混迹上层统治集团之中的最重要基础，谈圣论道，正是“痴绝”的社会风潮。顾恺之寄一厨画于桓玄家，玄窃之，顾则直云“画妙通神，变化飞去，犹人之登仙也”。这种“痴绝”的背后有着难言的苦衷。顾恺之在瓦棺寺画出“清羸示病之容，隐几忘言之状”的维摩诘像轰动一时，就是由于他借维摩诘这位大奴隶主“居士”，以描绘现实中无数谈道论圣的士族地主士大夫所追慕的“亚圣”形象和心态，这是时代社会“痴绝”的虚伪风尚的反映。然而在这种“痴绝”的时代风气下，却培植出文学艺术纯真的花朵，丑恶、残酷、悲哀的现实，促使人们去追求心灵的高尚和精神的永恒，“天道自然”哲学融进文学艺术家的灵魂而催化出天才的艺术。王羲之的《兰亭序》书法艺术，那天真、自然、烂漫的风格，正是他当时兰亭修楔时情与自然同化而忘我的纯洁、天真、超脱的精神之写照，可谓得道之书也。陶渊明的《桃花源记》之“大同世界”，是把现实的地主庄园幻想化、道化，它既反映了诗人憎恶苦难的社会现实，也反映了他同情劳动人民的善

良、天真之心。他的《饮酒诗》：“采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辨已忘言。”这并不是他的生活写照，而是他的理想写照，不愿为五斗米折腰而隐居庐山脚下去过自力自食的田园生活，乃是无可奈何的一种苟全性命于乱世的生活，他的《饮酒诗》正是借酒消愁，寄酒为迹，企求忘我和忘却现实的痛苦精神的写照。又如《饮酒诗》：“故人赏我趣，攀壶相与至。班荆坐松下，数斟已复醉，父老杂乱言，觴酌失行次。不觉知有我，安识物为贵。悠悠迷所留，酒中有深味。”这种幻想忘我得道而又不能的心态，惟求得意忘言，以诗为寄了。这从曹植、嵇康、阮籍到陶渊明的诗风，似乎都是一脉相承的。这是乱离苦难的时代造成的，不平衡的现实促使人们心态的不平衡，不平衡的心态又促使人们去追求精神境界的平衡。这样，王弼的“以无为本”、“举本息末”、“得意忘言”等哲学原理便适合了人们的需要。反映在文学艺术领域，便成了重要的指导原理。诗歌中的“得意忘言”，书中的得意忘象，画中之以形写神、迁想妙得、画龙点睛。（顾恺之画人物数年不点睛，云“四体妍蚩，本亡关于妙处，传神写照，正在阿堵之中”。画裴楷，颊上加三毛；画谢安，置岩壑中。常云，“手挥五弦易，目送归鸿难。”）陆机《文赋》强调“伫中区以玄览”、“精骛八极，心游万仞”，“观古今于须臾，抚四海于一瞬。”“笼天地于形内，挫万物于笔端。”企求在文艺创作天地中获得最大的自由。然东晋时代的文艺理论与创作，皆在任自然、骋情尽性上下功夫，故理论家、创作家皆能尽才性而拘于一得之见，并未能建构起文艺理论的体系。至刘勰、谢赫、萧衍等人才为文艺理论建构起完善的理论体系，这不能不归功于王弼哲学的深刻影响，王弼的著作在南朝宋始置学官，取得了与儒学、文学、史学并列的地位。刘勰身处于宋、齐、梁时代，他的《文心雕龙》完成于齐明帝时，如此庞大而严整的文艺理论体系之建

构，如果没有王弼的本体论的认识论与方法论哲学体系的影响是难以想象的。他在《文心雕龙·论说》中说：“王弼之解《易》，要约明畅，可谓式矣。”可见他是把握了王弼解《易》的方法论的。他认为《易》是“观天文以极变，察人文以成化”之典籍，所以他创作《文心雕龙》是为建立文艺理论之典式。如其《序志》云：“盖《文心》之作也，本乎道，师乎圣，体乎经，酌乎纬，变乎骚，文之枢纽，亦云极矣。”可见他的创作主导思想是明确地体现了王弼的“以无为本”、“举本统末”的认识论与方法论哲学精神。以致他的篇章结构设计，全书共五十篇，四十九篇为正文，末篇“序志”为总论。所谓“位理定名，彰乎大易之数，其为文用，四十九篇而已”。这当是采用王弼注大衍之数的意思：“演天地之数，所赖者五十也，其用四十有九，其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。”这种布局是他着意于体现“道”的精神所致。他在《原道》中说：“人文之元，肇自太极。幽赞神明，易象惟先。”“《易》曰：‘鼓天下之动者存乎辞’，辞之所以能鼓天下者，乃道之文也。”所以，他把《序志》看作是全书的“太极”，以道论文，总论全书的目的意义和结构体系。《序志》因此充分地体现了他的主导思想。

《序志》先指出他作《文心雕龙》是为探索作文之“用心”（文心）和“文采”（雕龙）。接着分五部分论述全书的理论体系结构。第一部分为：主张“本乎道，师乎圣，体乎经，酌乎纬，变乎骚”为纲领；第二部分为文体论，论述各种文体的特点与流变，其创作方法和要求；第三部分为创作论，论述文艺创作上的各种问题，如构思、风格、写作与修辞等等；第四部分，论述文学史，作家论，鉴赏论；第五部分，批评文学创作流弊和主张因时革新。这五个方面的内容，在全书中进行了充分而深刻地论述，他所建立的文艺理论体系，不仅前代、同时代无人可以并肩，就是尔后，亦无来者可与比美。究其原

因，是他把文艺创作提高到“道”的高度来进行研究，把握“以道为本”、“举本统末”之正确的认识论与方法论，不囿于儒、佛、道一家所言，而采各家之长，避众人所短，故能高屋建瓴，“务先大体，鉴必穷源”（《总术》）。师心独见，穷理尽性。他不仅把王弼的认识论与方法论哲学贯彻于《文心雕龙》理论体系的建构，而且贯彻于文论各个部分。如《总术》云：“思无定契，理有恒存。”故须“乘一总万，举要治繁。”《章句》有云：“振本而末从，知一而万毕矣。”《诸子》有云：“然繁辞虽积，而本体易总。”《奏启》有云：“治繁总要，此其体也。”《诠赋》有云：“文虽新而有质，色虽糅而有本，此立赋之大体也。然逐末之俦，蔑弃其本，虽读千赋，愈惑体要。”《议对》有云：“若文浮于理，末胜其本。”《书记》有云：“随事立体，贵乎精要。”《物色》有云：“以少总多，情貌无遗矣。”《情采》有云：“夫铅黛所以饰容，而盼倩生于淑姿；文采所以饰言，而辩丽本于情性。故情者，文之经，辞者，理之纬；经正而后纬成，理定而后辞畅，此立文之本源也。”等等。可见王弼正确的认识论与方法论哲学，使得刘勰在文艺理论上取得了巨大的成就而冠绝时代。因此，在他的眼中，自然就一览众山小了。如其《序志》中评论当时的文艺理论云：“详观近代之论文者多矣：至于魏文述典，陈思序书，应珉文论，陆机文赋，仲洽流别，宏范翰林，各照隅隙，鲜观衢路；或臧否当时之才，或铨品前修之文，或泛举雅俗之旨，或撮题篇章之意。魏典密而不周，陈书辩而无当，应论华而疏略，陆赋巧而碎乱，流别精而少（巧）功，翰林浅而寡要。又君山公千之徒，吉甫士龙之辈，泛议文意，往往间出，并未能振叶以寻根，观澜而索源。不述先哲之语，无益后生之虑。”各家皆因认识论与方法论上的缺陷，所以各人的文论虽有卓见，却偏于一隅，舍本攻末，不得要领。同样，他在《论说》中批评时人贵无贵有之论争有云：“魏之初霸，术兼名法，

傅嘏王粲，校练名理。迄至正始，务欲守文，何晏之徒，始盛玄论；于是聃周当路，与尼父争涂矣。详观兰石之才性，仲宣之去（代）伐，叔夜之辨声，太初之本（玄）无，辅嗣之两例，平叔之二论，并师心独见，锋颖精密，盖（人伦）论之英也。至如李康运命，同论衡而过之；陆机辨亡，效过秦而不及，然亦其美矣。次及宋岱郭象，锐思于几神之区；夷甫裴頠，交辨于有无之域，并独步当时，流声后代。然滞有者全系于形用，贵无者专守于寂寥，徒锐偏解，莫诣正理；动极神源，其般若之绝境乎？逮江左群谈，惟玄是务，虽有日新，而多抽前绪矣。”所论精到而高人一筹也。

刘勰在文论中同时贯彻了王弼《明象》的“尽意莫若象，尽象莫若言”，“得象而忘言”，“得意而忘象”等理论。刘勰认为“道”绝言超象，难以言传。如他在《夸饰》中云：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。神道难摹，精言不能追其极；形器易写，壮辞可得喻其真。”所以他在《序志》中云：“但言不尽意，圣人所难。”他在《神思》中云：“至于思表纤旨，文外曲致，言所不追，笔固知止；至精而后阐其妙，至变而后通其数，伊挚不能言鼎，轮扁不能语斤，其微矣乎！”这种超以象外之意，是非言语所能追其极的。他在《隐秀》中亦说：“是以文之英蕤，有秀有隐。隐也者，文外之重旨者也；秀也者，篇中之独拔者也。隐以复意为工，秀以卓绝为巧，斯乃旧章之懿绩，才情之嘉会也。夫隐之为体，义（主）生文外，秘响傍通，伏采潜发，譬爻象之变互体，川渚之韞珠玉也。”他在《神思》中亦云：“夫神思方运，万涂竞萌，规矩虚位，刻镂无形；登山则情满于山，观海则意溢于海，我才之多少，将与风云而并驱矣。方其搦翰，气倍辞前，暨乎篇成，半折心始。何则？意翻空而易奇，言征实而难巧也。是以意授于思，言授于意，密则无际，疏则千里；或理在方寸，而求之域表，或义在咫尺，而思隔山河。”所以他在《物色》中云：“是以诗人感

物，联类不穷。流连万象之际，沉吟视听之区，写气图貌，既随物以宛转；属采附声，亦与心而徘徊。”在《比兴》中云：“诗人比兴，触物圆览。”在《神思》中又云：“文之思也，其神远矣。故寂然凝虑，思接千载；悄焉动容，视通万里；吟咏之间，吐纳珠玉之声；眉睫之间，卷舒风云之色；其思理之致乎？故思理为妙，神与物游。”所论可谓精妙也。

在绘画理论方面，有南齐谢赫的《古画品录》，奠定了我国古代绘画理论体系的基础。他创立的“六法”，所以千古不朽，是因为它不仅是绘画品评的准则，也是绘画创作的基本原理。其云：“六法者何？一气韵生动是也，二骨法用笔是也，三应物象形是也，四随类赋彩是也，五经营位置是也，六传移模写是也。”他以第一法气韵生动为“道”、为本，余五法为“器”、为末，举本统众，构成严整的理论法则体系。

他以“六法”为法则，分六品评论画人。他列尊陆探微为屈标第一品第一人，评其画曰：“穷理尽性，事绝言象。”意思是说陆探微之画能绝言超象，穷尽自然物理物性，即能体现道之精神。他评第一品第五人张墨、荀勖，云：“风范气韵，极妙参神，但取精灵，遗其旨法。若拘以体物，则未见精粹；若取之象外，方厌膏腴，可谓妙也。”其意思是张墨、荀勖之画似未见精粹，却能“得意忘象”，“风范气韵，极妙参神”，与评陆探微“穷理尽性，事绝言象”意义相似，都能在气韵生动上表现道的精神。其二品以下所论，皆囿于骨法用笔以下五法，画格不能超以象外。如顾恺之被置于第三品第二人，评其画为：“格体精微，笔无妄下，但迹不逮意，声过其实。”意思是说，其技艺虽高，却囿于象内，迹不逮意，未能达到绝言超象的境界。他在评第六品丁光云：“虽擅名蝉雀，而笔迹轻羸，非不精谨，乏于生气。”意思是说，丁光之画技艺非不精谨，但笔迹轻羸，乏于

生气。从“六品”画家评论看，谢赫是以道为本，以技为末，技以体道，以论优劣。在主导思想上与刘勰是相一致的。

再观当时的书法理论，亦同时走向成熟，如南齐王僧虔《笔意赞》有云：“书之妙道，神彩为上，形质次之，兼之者方可绍于古人。以斯言之，岂易多得？必使心忘于笔，手忘于书，心手达情，书不妄想，是谓求之不得，考之即彰。”又如梁武帝萧衍《草书状》有云：“疾若惊蛇之失道，迟若绿水之徘徊。缓则鸦行，急则鹄厉，抽如雉啄，点如兔掷。乍驻乍行，任意所为。或粗或细，随态运奇，云集水散，风回电驰。及其成也，粗而有筋，似葡萄之蔓延，女萝之繁紫，泽蛟之相绞，山熊之对争。若举翅而不飞，欲走而还停，状云山之有玄玉，河汉之有列星。厥体难穷，其类多容，婀娜如削弱柳，耸拔如袅长松，婆娑而飞舞凤，宛转而起蟠龙。纵横如结，联绵如绳，流离似绣，磊落如陵。晔晔晔晔，弈弈翩翩，或卧而似倒，或立而似颠，斜而复正，断而还连。若白水之游群鱼，蒙林之挂腾猿；状众兽之逸原陆，飞鸟之戏晴天；象乌云之罩恒岳，紫雾之出衡山。巉岩若岭，脉脉如泉，文不谢于波澜，义不愧于深渊。传志意于君子，报款曲于人间，盖略言其梗概，未足称其要妙焉。”

他的《古今书人优劣评》亦如是，有评曰：

钟繇书如云鹤游天，群鸿戏海。……

王羲之书字势雄逸，如龙跳天门，虎卧凤阙。……

蔡邕书骨气洞达，爽爽如有神力。

韦诞书如龙威虎振，剑拔弩张。

张芝书如汉武帝爱道，凭虚欲仙。

萧子云书如危峰阻日，孤松一枝，荆轲负剑，壮士弯弓，雄人猎虎，心胸猛烈，锋刃难当。

羊欣书如婢作夫人，不堪位置，而举止羞涩，终不似真。

萧思话书如舞女低腰，仙人啸树。

李镇东书如芙蓉出水，文彩镂金。

索靖书如飘风忽举，鸷鸟乍飞。

程旷平书如鸿鹄高飞，弄翅颀颀；又如轻云忽散，乍见白日。

李岩之书如镂金素月，屈玉自照。

师宜官书如鹏翔未息，翩翩而自逝。

孔林之书如散花空中，流徽自得。

薄绍之书如龙游在霄，继继可爱。

上例所论皆借象喻意，以书体道，超以象外，得意忘象也。这种“以无为本”、“得意忘象”论为主导的书法理论的形成，对书道的发展和提高无疑是起了巨大的作用的。这一时代的书论和王羲之等人的书法艺术，因此成了尔后学习与追摹的典范。

然而，由于时代的衰乱与没落，王弼的哲学已难以产生应有的影响力，即使对文艺理论与创作产生了一定的影响，却也是有限度的。所以，《文心雕龙》、《诗品》、《古画品录》和书论，只能说是奠定了我国古代文艺理论体系的基础，它还有待于提高和完善。

作者简介

苏东天，原名伟堂，号鹏湾客。一九四一年二月生，浙江宁海人。一九六六年杭州大学历史系毕业，一九八一年中国艺术研究院硕士研究生毕业，留院在中国美术研究所工作。一九八四年二月调深圳大学任教，现为深圳大学教授。中国中日关系史学会理事，中国美术家学会会员。是一位在古典文学、史学、哲学、美术理论和书画艺术等方面均有独到成就的学者和画家。已发表六十余篇论文，学术专著有《诗经辨义》、《诗经新释选》、《易老子与王弼注辨义》和《徐渭书画艺术》等。并在深圳、重庆、杭州、北京、香港、东京等地举行了书画展览。一九九五年六月被日本创价大学授予“创价大学最高荣誉奖”，被东京富士美术馆授予“富士美术奖”。日本国际著名学者、国际创价学会会长池田大作先生和国际创价学会在东京富士美术馆和牧口纪念馆旁的花园中的“八王子梅坪”种植了“苏东天夫妇梅”，以为友谊的纪念。